Eric Wolf

PUEBLOS Y CULTURAS DE MESOAMÉRICA

Biblioteca Era Ensayo

Pueblos y culturas de Mesoamérica es un viaje a nuestras raíces, al encuentro de los mundos que configuran nuestro presente. Eric Wolf, profesor de antropología en la Universidad de Michigan, suma al conocimiento científico la calidad de su estilo literario y los años de fervorosa observación sobre el terreno mismo de su estudio. Así, resulta un libro de interés para todos, no un simple texto histórico sino un asombroso recorrido a través de los siglos —que abarca la descripción física de la tierra mesoamericana, el acercamiento a sus primeros pobladores y el análisis de sus lenguajes. Las ciudades fundadas por los pueblos prehispánicos, su economía, su organización política, así como los vestigios que perduran de su arte, son los temas que trata Eric Wolf antes de estudiar la noción de Utopía en la hazaña del descubrimiento, el impacto que originó la conquista en la mente indígena, y los siglos que duró la colonia española. En la parte final, Wolf se refiere a la situación social y religiosa del indio en los países ya independizados, del momento en que ganaron su libertad hasta nuestros días

En Biblioteca Era / Serie mayor
Paul Westheim
- *Arte antiguo de México*
- *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*

Creative Commons

1260

Biblioteca Era

Eric Wolf

PUEBLOS Y CULTURAS DE MESOAMÉRICA

Eric Wolf

PUEBLOS Y CULTURAS DE MESOAMÉRICA

Biblioteca Era

A mi padre

Primera edición en inglés: 1959
Título original: *Sons of the Shaking Earth*
© 1959, The University of Chicago
Primera edición en español: 1967
Segunda edición en español: 1972
Tercera edición en español: 1975
Cuarta edición en español: 1977
Quinta edición en español: 1979
Dibujos y mapas de Patrick F. Gallagher
Traducción de Felipe Sarabia
DR © 1967, Ediciones Era, S. A.
Avena 102, México 13, D. F.
Impreso y hecho en México
Printed and Made in Mexico

ÍNDICE

9 Prefacio

I
13 LA FAZ DE LA TIERRA

II
29 GENERACIONES DE ADÁN

III
41 CONFUSIÓN DE LENGUAS

IV
54 ADVENIMIENTO DE LOS SEMBRADORES DE GRANOS

V
74 ALDEAS Y CIUDADES SAGRADAS

VI
100 LA LLEGADA DE LOS GUERREROS

VII
121 GUERREROS DEL SOL

VIII
138 CONQUISTA DE UTOPÍA

IX
158 LOS NUEVOS AMOS DE LA TIERRA

X
181 ABANDONO DE LA UTOPÍA

XI
204 BUSCADORES DE PODER

225 Bibliografía

PREFACIO

He tratado en este libro de trazar la historia de una cultura, sacrificando el paciente análisis del detalle en aras de la síntesis. Al dar un punto de vista científico, ofrezco aquí una exposición general de los conocimientos recogidos por los antropólogos en un área específica de nuestro planeta: Mesoamérica. Tres capítulos tratan de su geografía, la biología de sus habitantes y su gran variedad de lenguas; cuatro capítulos retratan la expansión prehistórica de su civilización; y, finalmente, cuatro capítulos estudian la alteración del ritmo de su desarrollo, después del impacto de la conquista extranjera. Pero también, al escribir este libro, mi interés ha sido de índole personal, ya que Mesoamérica fue para mí una gran experiencia, y en mi libro he tratado de comunicar tal impresión.

Al finalizar esta tarea, me complace reconocer mis múltiples deudas, personales e intelectuales. Hortense Powdermaker, Ruth Benedict y Julian Steward me iniciaron en los misterios del trabajo antropológico y mucho de lo que aquí he escrito han sido ideas originales suyas. Muchas personas me han comunicado cuanto sabían acerca de Mesoamérica, pero nadie como Pedro Armillas, el primero en enseñarme Teotihuacán, Tajín, Xochicalco y Tula y mi amigo Angel Palerm con el cual estuve dos temporadas en aquellos lugares. A los dos les debo muchas horas de agradable compañía. Mi esposa Katia, a quien amo y admiro, me ha seguido siempre en mis largos viajes por Mesoamérica y estuvo presente mientras yo realizaba el esfuerzo de escribir este libro; a no ser por su ayuda y comprensión, mis peregrinaciones hubieran resultado muchísimo más penosas.

Estoy muy agradecido a la Henry L. and Grace Doherty Charitable Foundation por el apoyo que me dieron durante mi aprendizaje en México en los años 1951 y 1952. El Instituto de Investigaciones de Ciencias Sociales de la Universidad de Virginia, no sólo me envió a la zona objeto del estudio en 1956, sino que también subsidió la preparación de mi manuscrito durante los veranos de 1957 y 1958. Mis más expresivas gracias a la Universi-

dad, al doctor Wilson Gee, director del Instituto y a la señorita Ruth Ritchie, quien pacientemente mecanografió varias versiones sucesivas de este ensayo.

Algunos amigos y colegas leyeron y comentaron, durante su preparación, ciertas partes del presente volumen. John Buettner-Janusch me ayudó mucho en el capítulo de antropología física. Floyd G. Lounsbury y A. Richard Diebold leyeron el capítulo sobre el lenguaje, señalándome algunos de los errores más obvios. James A. Bennyhoff revisó las secciones que se refieren a la prehistoria. Sidney W. Mintz y Peter R. Goethals comentaron algunos capítulos en preparación, y Carmen Viqueira tuvo la gentileza de revisar el manuscrito completo, con simpatía y ojo crítico. David Lowenthal me aconsejó en cartografía y Patrick Gallagher dibujó los mapas y las ilustraciones. Harold C. Conklin, en el último momento, me salvó de cometer embarazosos errores. Les estoy muy agradecido a todos ellos por su labor. Y, ciertamente, no se les puede culpar por el hecho de que no siempre haya seguido sus buenos consejos; los errores que pueda contener este libro, son míos, como mío ha sido el placer derivado de su creación.

Percibo lo secreto, lo oculto:
¡Oh vosotros señores!
Así somos,
somos mortales,
de cuatro en cuatro nosotros los hombres,
todos habremos de irnos,
todos habremos de morir en la tierra...

Como una pintura
nos iremos borrando.
Como una flor,
nos iremos secando
aquí sobre la tierra.
Como vestidura de plumajes de ave zacuán
de la preciosa ave de cuello de hule,
nos iremos cavando...
Meditadlo, señores,
águilas y tigres,
aunque fuerais de jade,
aunque fuerais de oro
también allá iréis,
al lugar de los descernados.
Tendremos que desaparecer,
nadie habrá de quedar.

Nezahualcóyotl de Tezcoco.
Ms. *Romances de los Señores de Nueva España*,
fol. 36 r. Trad. de Miguel León-Portilla.

¿A dónde iremos
donde la muerte no exista?
Mas, ¿por esto viviré llorando?
Que tu corazón se enderece:
aquí nadie vivirá para siempre.
Aún los príncipes a morir vinieron,
hay incineramiento de gente.
Que tu corazón se enderece:
aquí nadie vivirá para siempre.

Nezahualcóyotl de Tezcoco.
Ms. *Cantares mexicanos*, fol. 70 r.
Trad. de Miguel León-Portilla.

I. *LA FAZ DE LA TIERRA*

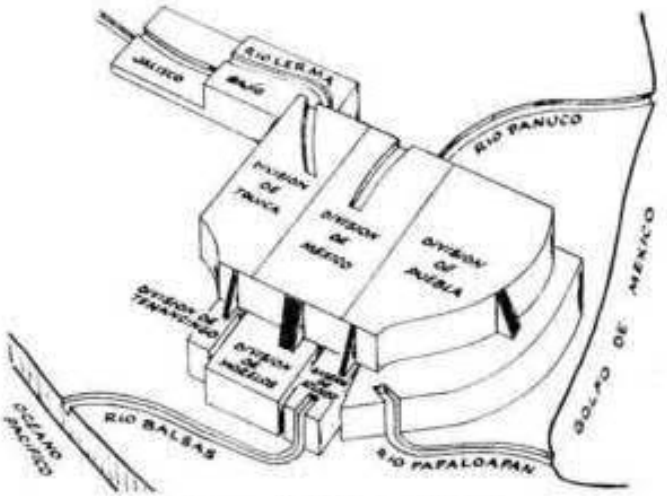
En el punto en que las montañas Rocosas alcanzan la extremidad norte de los Andes, Mesoamérica emerge del mar; sus mesetas forman uno de los techos del mundo, y el suelo aún se estremece, por las mismas sacudidas sísmicas que provocaron su nacimiento. Los grandes volcanes se recortan sobre la línea del paisaje, envueltos en una capa de nieve, como si hubieran desechado sus poderes sombríos para caer en un eterno sueño. No obstante, la corteza terrestre sigue siendo inestable; tiembla aun dormida y cualquier noche un monstruo de fuego puede irrumpir frente al hombre, como en 1943, cuando surgió el Paricutín, cubriendo tierras y cosechas bajo un mar de lava. Los antiguos profetas de esta tierra han hablado de cinco grandes períodos, destinados a terminar en un desastre. Al final del primero de estos períodos, el cielo debía caer sobre la tierra; durante el segundo, la tierra sería destruida por las tempestades; en el tercero el globo terrestre había de perecer por el fuego, y al terminar el cuarto, barrido por las aguas. El quinto período es el actual y terminará cuando el mundo se desintegre en medio de un cataclismo provocado por un terremoto. Así, las poblaciones de Mesoamérica viven en la misma boca del volcán. Mesoamérica con sus dos provincias gemelas, México y Guatemala, es para la humanidad uno de los terrenos de prueba, en los que el hombre cambia al transformar el medio ambiente que lo rodea, y trabaja desafiando la eterna y siempre presente profecía.

Son montañas las que forman la voluminosa y sólida espina dorsal de esta tierra, y éstas delimitan los tres recintos de la ciudadela de Mesoamérica: la meseta central en la parte sur del centro de México, la meseta meridional al sur de México y la meseta que se orienta hacia el sureste en el extremo sureste entre México y Guatemala. Económica y políticamente la más importante de esas divisiones ha sido siempre la meseta central. Mesoamérica ha visto a menudo la desunión de sus pueblos, pero cuando ha constituido un sistema, éste ha sido siempre unificado por algún poder situado en la meseta central. La silueta de esta masa

de montañas se asemeja a una de las pirámides construidas por sus primeros habitantes: muros sólidos, un declive hacia el este y otro hacia el oeste que suben de las estrechas costas hasta terminar en una inmensa meseta; sobre ella se elevan montañas con nombres extraños —Citlaltépetl, Iztaccíhuatl y Popocatépetl— que mantienen una eterna vigilancia desde sus heladas cimas. Dos ríos —el Balsas y el Papaloapan, el primero que se precipita hacia el suroeste para arrojarse en el Pacífico, y el segundo, "el Río de las Mariposas" que desemboca en el Mar Caribe— penetran tan profundamente en la parte sur del país que casi mezclan sus aguas al sur del estado de Puebla y al norte del estado de Oaxaca.

Esta pirámide central está formada por un cierto número de compartimentos cada uno de ellos separado de sus vecinos por muros montañosos. El compartimento central es el valle de México, el corazón de Mesoamérica. Así como la meseta central ha dominado tradicionalmente a la periferia, el valle de México ha dominado siempre a la meseta central. Finalmente, todas las carreteras de Mesoamérica conducen al valle de 9,600 kilómetros cuadrados y situado a 2,200 metros sobre el nivel del mar. Antes del Plioceno, sus ríos desembocaban en el Balsas, al sur, pero la erupción de una cadena de volcanes puso un dique a estos ríos hasta transformarlo en el único valle de Mesoamérica cuyas aguas no desembocan de modo natural en el mar. Las aguas atrapadas han formado cinco lagos de poca profundidad; las orillas de estos lagos y las vertientes montañosas han sustentado a grandes masas de población desde los albores del cultivo y la tierra se ha adaptado a todas las tecnologías agrícolas desarrolladas por el hombre en Mesoamérica.

Al crecer los grupos humanos establecidos a lo largo del valle, los lagos servían para unirlos entre sí, intensificando las relaciones sociales. El valle poseía todas las ventajas militares debido a sus cortas vías interiores de comunicación por estar rodeado por un perímetro defensivo montañoso. No obstante, sus comerciantes y sus soldados tenían acceso a los valles adyacentes, a través de los pasos que conducen al norte, al este, al oeste y al sur. En el interior de uno de estos cinco lagos, los mexicacolhuas o aztecas fundaron Tenochtitlán, la "segunda Venecia", y los españoles cuando destruyeron los ídolos y quemaron los templos, erigieron su nueva Jerusalén sobre los cimientos de la antigua. Hasta hoy, esta nueva ciudad, México, ha seguido siendo el eje ferroviario, la megalópolis y el centro político de toda el área. Los lagos, sin



Esquema de la Meseta Central

embargo, casi han desaparecido gracias al esfuerzo humano y a la erosión, desde que el ingeniero hispano alemán Enrique Martínez (Heinrich Martin) desviara en su mayor parte las aguas del lago de Texcoco hacia el río Pánuco, cavando un canal y un túnel en Huehuetoca en los años de 1607-8; otros promotores han seguido sus huellas. Las aguas del lago, decíamos, casi han desaparecido, pero el suelo blando sobre el cual está construida la ciudad, es móvil y su centro se hunde lentamente en las entrañas de la tierra. Esa inestable capital moderna, heredera de ídolos antiguos y dioses protectores más recientes, busca terreno más alto y más seguro, hacia el cual desplazarse.

Junto al valle de México se encuentran dos compartimentos: al oeste el de Toluca y al este, el de Puebla. En este último, a una altura aproximada de 2,100 metros sobre el nivel del mar, se encuentran las dos ciudades gemelas de Cholula y Puebla: Cholula, el gran templo y centro comercial del mundo prehispánico; Puebla, construida por los españoles en 1532 para reemplazar la Casa del Diablo de Cholula, y para proclamar la palabra del Dios único y Trino en su nueva residencia. En Cholula, las viejas divinidades, hoy dormidas, se hunden bajo los cimientos de las nuevas iglesias, y lo que fue la pirámide más grande del mun-

do construida por el hombre, es hoy el pedestal del santuario de Nuestra Señora de los Remedios, quien enfundada en los rígidos pliegues de su vestido español, dirige los ojos hacia los dos luminosos volcanes que guardan el valle. Puebla es la ciudad más católica del país, con su catedral levantada siguiendo el severo y ascético estilo de Juan de Herrera (1530-97) que también construyó, en España, El Escorial, el palacio de los reyes sobre cuyo reino nunca se ponía el sol.

El valle de Toluca, al oeste, en otra época cubierto de bosques y de pantanos es hoy árido y desnudo. La ciudad de Toluca, situada a 2,800 metros sobre el nivel del mar, es la capital del estado de México, y constituye un centro en plena expansión al que acuden una vez por semana los indios de las regiones vecinas y animan el gran mercado de los viernes.

Del valle de Toluca, en la pirámide central, se baja primero a la fértil llanura del Bajío, situada a 1,600-1,800 metros y después a la cuenca de Jalisco, un poco más bajo, a unos 1,500 metros. El recorrido está marcado por el río Lerma, que nace en el valle de Toluca y corre por un estrecho desfiladero hasta el Bajío. Atraviesa un valle de tierras negras, pasando por muchos pueblos de estilo español, cuyas ornamentadas iglesias y magníficas residencias dan fe de la riqueza de su suelo y de las minas de plata de la época en que Guanajuato poseía los más ricos filones del mundo. El Lerma alcanza la laguna de Chapala y cambia de nombre; desde allí se llama Río Grande de Santiago. En las cercanías de Guadalajara, el Lerma-Santiago se abre camino a través de la cordillera occidental en su recorrido hacia el océano, formando un largo y peligroso barranco hasta las provincias nororientales del país. En su curso, de tan sólo 430 kilómetros, el río desciende 1,500 metros para desembocar en el Océano Pacífico.

Entre el Lerma y el Balsas se encuentra una región montañosa y volcánica, cubierta de pinos, donde viven los indios tarascos, con dos estrechas depresiones al norte y al este, cubiertas por la laguna de Cuitzeo y el lago de Pátzcuaro. Encerrados y protegidos en su montañosa región, los tarascos del altiplano y del distrito de los lagos adquirieron una homogeneidad cultural y una unidad propia que resistió eficazmente a los imperialismos mexicano y español, y que es reconocida todavía en la organización política y social del moderno estado de Michoacán.

Así como hemos bajado del valle de Toluca al Bajío y hacia la cuenca de Jalisco, al oeste, también tenemos que descender unos

600 a 900 metros hacia el este, hasta el balcón semitropical de Jalapa y de Orizaba, gran productor de café. En Jalapa era donde los mercaderes españoles de Veracruz buscaban refugio contra la endémica fiebre amarilla de las bajas tierras tropicales y de los puertos del Golfo y donde hicieron fortuna con la gran feria anual. La costa con sus bosques, sabanas y bahías, se extiende 1,200 metros más abajo.

Ninguna barrera de mar o tierra firme de mayor importancia marca ya el límite entre el norte y las altas mesetas del centro. Son la creciente aridez y la decreciente pluviosidad las que separan nítidamente las dos regiones. Una inmensa tierra árida y seca se extiende desde el paralelo 22 hasta los confines de Estados Unidos y aún más allá. En la época de la conquista española, las civilizaciones sedentarias del centro habían abandonado toda pretensión sobre esta zona desértica ocupada hasta el exceso por pequeños grupos llamados chichimecas o "Descendientes del perro" que vivían de la caza y de la recolección de frutos silvestres; con ese título se denominaban unidades étnicas de caracteres físicos, culturales y lingüísticos diversos, adaptados cada uno de ellos muy diferentemente a las condiciones del medio ambiente. Sin embargo, todos estos grupos compartían un destino común, consistente en arrancar una magra subsistencia a una región que no ofrecía agua suficiente para hacer prosperar los cultivos y que no otorgaba a sus habitantes más que una ración escasa de plantas silvestres y de caza menor.

Aquí, los españoles no se detuvieron mucho tiempo. Franquearon esta región, primero vacilantes y después con decisión; hacia el año de 1600, ya estaban sólidamente establecidos en la "Gran Chichimeca" donde fundaron ciudades, minas, granjas, y molinos. No obstante haber catequizado esta desértica región, les fue imposible borrar la antigua línea de división cultural que separaba la zona sedentaria del sur, de las provincias septentrionales. El indio —portador de las civilizaciones prehispánicas— permaneció en las regiones sureñas. En el norte, los cazadores indios numérica y económicamente débiles, resistieron poco tiempo al avance español y desaparecieron o se retiraron a los reductos inaccesibles del acantilado occidental. La nueva vida en esta frontera norte tuvo un desarrollo *sui géneris* y allí donde los indios participaron en su construcción lo hicieron en calidad de guardianes de la frontera y ya no como representantes de una civilización india pujante. La frontera norte y el sur indio son dos mundos dife-

rentes en colores, olores y calidades. La República Mexicana cabalga sobre los dos, pero aquella brecha cultural, actualmente, aún los separa.

Los recintos centrales tienen salidas al este y al oeste; al sur se hallan también pasajes que conducen a la región calurosa del río Balsas. El valle de México se comunica con el valle de Morelos; el valle de Toluca con el valle de Tenancingo; el valle de Puebla con el valle de Atlixco. El exuberante valle de Morelos se extiende 600 metros más abajo que el valle de México y los habitantes de la capital afluyen en gran número a su centro, Cuernavaca, para descansar de la tensión impuesta al organismo por la altura, como lo hacían los mexicas antes de la conquista española. De igual modo, bajamos de Toluca a una región más calurosa, regada por las aguas del curso superior del Balsas. Allí se encuentra Malinalco, donde los mexicas cavaron un templo en plena roca, para conmemorar la victoria sobre los matlatzincas, tiradores de honda; y es el lugar donde anualmente miles de indios peregrinos, sombrero en mano, descienden a pie hasta el santuario del dios negro, antes adorado en una gruta y que los conquistadores cambiaron en un cristo negro, el Cristo de Chalma. A la cercana Ixtapan de la Sal, los habitantes de las grandes ciudades del país van a descansar y a tomar baños sulfurosos buscando alivio para las indisposiciones leves, ocasionadas por la civilización moderna. El valle de Atlixco, en forma similar, conduce a una región calurosa, productora de azúcar y regada por el Nexapa, el cual cambia pronto de nombre para transformarse en el Balsas. Esta es una de las regiones más fértiles de México.

Al sur del Balsas y del Papaloapan se encuentran las altas tierras meridionales en las que verdaderas montañas lunares descienden bruscamente formando cordilleras de brutal inclinación, hacia el Océano Pacífico y el Istmo de Tehuantepec. El trovador mexicano le canta patéticamente a esta abrupta región, pero estos montes son pobres y áridos y los polvorientos pueblos se aferran a sus faldas con la obstinación del cactus, en una feroz lucha por sobrevivir a pesar de las inciertas lluvias y del árido suelo. Sólo el valle de Oaxaca, situado a 1,500 metros sobre el nivel del mar, posee un suelo lo suficientemente plano que permite prosperar a las cosechas, y que se constituyan las aglomeraciones humanas. La actividad geológica de la época Terciaria creó este valle y encerró las aguas en un lago, ahora drenado casi enteramente por el río Atoyac que corre rumbo al sur, hacia el mar. Pero el lago

permanece allí, casi a flor de tierra, y el agua puede ser obtenida con sólo cavar un agujero de unos cuantos centímetros, lo cual si bien es una ventaja para el campesino que quiere irrigar sus tierras, también amenaza las raíces de sus cultivos. Hoy, todos los caminos de esta región conducen a la ciudad de Oaxaca (*Huaxyacac*, en nahuatl, quiere decir "la espina de las acacias"), pero los dioses muertos de esta región duermen 900 metros más arriba del valle, en las tumbas sagradas de Monte Albán, tan antiguas que el verdadero nombre de este sitio se perdió para la posteridad.

En las áridas tierras bajas del istmo, Mesoamérica parece casi quebrarse en dos; pero las montañas se elevan una vez más hasta las frescas alturas de Chiapas cubiertas de pinos y, más allá hasta el corazón de la alta región del sureste. Allí encontramos una doble cadena volcánica —más joven, más activa en el sur y de mayor escarpadura; más antigua, más redondeada en el norte— que ofrece una serie de valles elevados y frescos. Fertilizadas por las cenizas volcánicas y bien irrigadas por el agua de los numerosos y permanentes arroyos y por las lluvias abundantes que caen entre mayo y octubre, estas tierras proveen desde tiempos inmemoriales las cosechas necesarias para mantener a una población tan numerosa como densa. Situada al pie de la meseta de Cuchumatán, Huehuetenango, fortaleza de la tradicional civilización india, recoge los productos de los pueblos indios situados en su interior y los conduce a Quetzaltenango, segunda ciudad en importancia de Guatemala. Más lejos, al este, las barcas cruzan sin cesar el lago Atitlán uniendo entre sí a las doce comunidades, culturalmente diferentes, establecidas en sus orillas; al otro lado de las montañas se extiende el valle de Antigua, centro de las dos derruidas capitales coloniales, la primera barrida en 1541 por el desbordamiento de las aguas, y la segunda destruida por un terremoto en 1773. En 1776, la capital fue alejada una vez más hacia el este, a la ciudad de Guatemala, en un valle poblado desde el segundo milenio antes de Cristo. La ciudad nueva, derruida por terremotos (1917-18), al igual que la antigua, cuenta una vez más con 250,000 habitantes; más allá se encuentra el oriente de Guatemala, una región accidentada, relativamente despoblada y de una altura inferior a 1,600 metros.

Progresivamente, esta alta región desciende hacia las tierras bajas del Atlántico recorridas por grandes ríos en su curso hacia el Mar Caribe. El Motagua se origina cerca del lago Atitlán y corre en dirección nornoreste hacia el Golfo de Honduras; en su

curso final, pasa por las ruinas de Quiriguá, una de las ciudades mayas construida en el oscuro pasado prehistórico. Aquellos bosques tropicales han sido desmontados para cultivar exuberantes plantaciones de plátanos. Si el Motagua corre hacia el nornoreste, el Usumacinta corre hacia el nornoroeste. Dos de sus afluentes, el Salinas o Chixoy y el Lacantún tienen también sus fuentes en las cercanías del lago Atitlán; otro río, el de La Pasión, nace en las tierras llanas, al sur del lago Petén Itzá en donde los señores guerreros del período final de la historia maya intentaron la última resistencia al avance español. En las orillas del Usumacinta y de sus afluentes, se encuentran las antiguas ciudades mayas de Yaxchilán, Piedras Negras y Palenque, mudos testigos de las influencias que se propagaron entre las tierras altas y las llanuras adyacentes.

Hacia el sureste, las regiones montañosas de Guatemala no tienen ya sólidas divisorias ecológicas como las que, en la época de la conquista española, separaban a Mesoamérica agrícola de la desértica y árida zona del norte. La frontera o límite meridional de la civilización de Mesoamérica —que se extiende aproximadamente de los diez grados de latitud norte, de Puerto Limón, en el Mar Caribe, hasta el Golfo de Nicoya, en el Pacífico— no era una barrera natural, sino una simple frontera de carácter político y económico. Marcaba el perímetro máximo de expansión alcanzado por los colonos y comerciantes de Mesoamérica que se abrían paso a través del angosto camino hacia Suramérica. La atracción centrífuga de las lealtades políticas ha separado la región de esta frontera cultural entre Guatemala, Honduras y El Salvador.

A pesar de que la mayor parte de Mesoamérica es montañosa, a lo largo del Pacífico y a lo largo del Golfo, los altiplanos están bordeados de costas; dos costas tan diferentes como los océanos que bañan a cada una. La costa del Golfo es relativamente ancha: mide 72 kilómetros en su parte más ancha; la costa oeste, estrecha, alcanza unos 19 kilómetros en su punto máximo. La costa occidental es cálida y árida; mientras que la costa oriental es lluviosa. Sobre esta última, la lluvia alcanza de 1.27 a 3 metros anuales y algunas zonas reciben una cantidad aún mayor. En contraste, la costa occidental recibe pocas lluvias y por una de las ironías del destino que sufre esta tierra, es casi imposible traer agua de los ríos a los campos necesitados. Los ríos en esta costa caen al mar desde gran altura y muchas veces, durante la esta-

ción árida se secan, pero cuando las nieves se derriten o las lluvias abundantes se aglomeran en el altiplano y alcanzan la línea divisoria del Pacífico, sus aguas se elevan amenazadoramente e inundan el país. Sin embargo, sobre la costa oriental, donde las lluvias son más que suficientes a las necesidades del hombre, surgen problemas por el exceso más que por la falta de agua. Al igual que el Papaloapan, aquí los ríos están henchidos de agua, son largos, de recorrido lento, y retuercen su curso a veces en un sentido, a veces en otro, inundando frecuentemente las tierras marginales; sus periódicas crecidas son uno de los sinsabores de los mexicanos.

Sólo en dos regiones la franja de lluvias de la costa está cortada por condiciones atmosféricas diferentes. A la altura del centro del estado de Veracruz, una cuña árida penetra en el bosque tropical lluvioso, cerca de las ruinas de Cempoala. Aquí, "la llanura gime en la soledad, expuesta al sol" y ha sido necesario recurrir al riego para que los seres humanos pudieran establecer poblaciones. Por otra parte, en el noroeste de Yucatán, sólo crecen matorrales secos; es tierra de largos inviernos secos con poca lluvia anual. El agua corre por el subsuelo a gran profundidad y las gentes construyen sus casas en las proximidades de aquellos lugares donde las aguas llegan a la superficie a través de pozos naturales llamados *cenotes* (palabra hispano yucateca, adaptación de la voz maya *d'zonot*). Más al sur, donde los *cenotes* son cada vez más raros, el agua es obtenida, principalmente, de pequeñas dolinas, llenas de agua de lluvia o de numerosos lagos pequeños, la mayor parte de los cuales no han sido explorados, ni tienen nombre.

La pluviosidad aumenta a medida que se avanza hacia el sur (0.46 metros de lluvia anual en Progreso, 0.89 metros en Mérida, 1.20 en Valladolid, 2.10 metros en Belice), hasta que gracias al aumento progresivo de la cantidad de agua entregada al suelo, se restablecen las condiciones propias del bosque tropical lluvioso. Este bosque separa la península de Yucatán del resto de Mesoamérica y se vuelve tan denso e infranqueable que desde el punto de vista de las comunicaciones, dicha península es casi una isla.

Un cinturón de selva cálida y pantanosa y de llanuras, atravesado por ríos de curso lento y sinuoso, como el Coatzacoalcos, el Grijalva y la Candelaria, se extiende desde el sur del estado de Veracruz hasta Campeche. En esta franja de tierra llueve 9 meses al año; el nivel de las lluvias, durante este período de nueve

meses alcanza un promedio de 1.90 a 2.54 metros y los ríos inundan periódicamente sus orillas. Aun en la época prehispánica, esta región no alimentó nunca a una población densa: algunos cálculos fijan la población de antes de la conquista en 30,000 almas. Los indios daban a estas tierras cierta importancia por su gran producción de cacao y las numerosas barras y albuferas que comunicaban a los habitantes del sur del estado de Veracruz con los de lengua maya, por medio de una serie de transportes marítimos y puertos de cabotaje.

La franja de bosques húmedos se prolonga hacia el interior y alcanza la región montañosa que se eleva hasta las altas tierras de Chiapas y de Guatemala. Aquí y allá, el bosque está salpicado de llanuras y de pantanos, infranqueables los últimos en la estación de lluvias. Las llanuras poseen las características inherentes a las superficies de suelo profundo, pero arcilloso e improductivo, como es el caso de Campeche y del centro de Petén, al sur del lago del mismo nombre. Todo este paraje selvático era el corazón de la región de los antiguos mayas, donde edificaron sus grandes centros ceremoniales. No es fácil imaginar un lugar menos propicio al desarrollo de la vida urbana; el bosque tropical lluvioso no constituye un medio favorable al desarrollo de la civilización. Los suelos tropicales son rara vez ricos en los minerales que permiten cultivos productivos, y el desmonte de las cubiertas boscosas permite la penetración del agua de lluvia que pronto arrastra los elementos nutritivos de las tierras. No ha sido posible descubrir aún cómo los mayas pudieron conciliar un agotamiento tan rápido del suelo cultivable, con una existencia urbana estable y prolongada; pero formularemos algunas hipótesis al hablar más adelante de la civilización maya.

La naturaleza no permitió una vida fácil a los hombres de Mesoamérica. La mayor parte de esta región es montañosa, y allí donde se encuentran montañas, los hombres han de asirse precariamente a pequeñas parcelas de suelo cultivable, expuestas al deslave, a la erosión y a las inundaciones. La altura entraña frío y heladas repentinas, capaces de destruir en un día cosechas enteras. Muy frecuentemente, las regiones montañosas interceptan nubes cargadas de lluvias y las retienen tan bien que las laderas y las tierras a sotavento se agostan por la carencia de la humedad necesaria al riego de los cultivos. La escarpadura del este constituye la principal barrera a la lluvia de Mesoamérica. Sobre su lado de barlovento, en dirección al Mar Caribe y al Atlántico, se ex-

tiende la calurosa y húmeda región del Golfo con sus abundantes lluvias tropicales y un suelo que se agota rápidamente y que se reconstruye muy lentamente. Sobre su flanco interior, a sotavento, comienza la gran región seca que se prolonga, con interrupciones ocasionales, hasta la lejana costa del Pacífico. Allí la lluvia no cae sino en verano y el campesino sólo logra una cosecha anual que crece en la estación de las lluvias (*temporal*).

En esta región, el agua se ha convertido en primordial necesidad de hombres y plantas. Centenares de nombres como Apan ("sobre el agua"), Atetelco ("agua sobre la roca"), Apipilhuasco ("agua que cae gota a gota") se relacionan incesantemente al mismo tema de necesidad y de privación. Aquí, un pequeño pozo o un canal puede significar la diferencia entre la abundancia y la insuficiencia extrema; las fuentes de agua han sido objeto de grandes batallas y han sido celosa y ferozmente defendidas. En otras partes del mundo, favorecidas por laderas menos pronunciadas y con espacios descubiertos, las sociedades humanas han vencido el reto de la aridez, construyendo grandes obras de irrigación. Por este motivo han aceptado el yugo de gobiernos altamente centralizados y de controles sociales severos. En Egipto, en Mesopotamia, en China o en Perú, donde los hombres han unido su trabajo y sus recursos para encerrar las aguas en lagos artificiales o dirigir su curso hacia ríos artificiales también, queriendo lograr el buen éxito de su esfuerzo colectivo, han pagado, como lo ha demostrado Karl Wittfogel, el precio exigido por la tiranía y el despotismo.

La irrigación ha sido también importante en Mesoamérica, por todas partes, pequeños diques y canales sirven para almacenar agua y canalizarla hasta las tierras que la necesitan, protegiendo así la primera cosecha de las amenazas de la sequía y ayudando a la segunda cosecha a crecer en un suelo que de otra manera permanecería estéril. Pero su misma configuración ha impedido el desarrollo de una irrigación en gran escala y la consiguiente creación de un estado hidráulico, dominante y presuntuoso. No hay grandes masas de agua; tan sólo un pequeño arroyo aquí y allá. Salvo en las tierras bajas donde la irrigación no es necesaria, no existen grandes ríos de curso lento y permanente que hubieran podido ser fácilmente atajados o desviados por medio del esfuerzo conjunto; con frecuencia las corrientes excesivas de agua se precipitan desde lo alto de las montañas escarpadas, demasiado rápidas para ser interceptadas, salvo por algunos canales alimen-

tadores. No existen grandes espacios abiertos que pudieran se saturados por el agua procedente de un solo canal; por el contrario las montañas emergen para separar un valle bien irrigado de su vecinos. Por todas partes, los manchones de tierra irrigada apa recen como islas verdes y frescas, contrastando con un suelo par dusco y árido, pero hasta hoy, la irrigación ha permanecido esen cialmente localizada, insular, en un mundo de incierta pluviosidad Aún hoy día, en que los campesinos modernos han llegado dominar la Gran Chichimeca, es decir la región septentrional, má allá del paralelo 22, gracias a las bombas de petróleo y a un tecnología hidráulica moderna, una vista aérea de la región n revela sino oasis ocasionales, en un paisaje donde la imagen má habitual es la silueta de un jinete, que levanta una solitaria nub de polvo en el lejano horizonte.

Este país, donde la vida es tan difícil, ofrece rara vez un as pecto uniforme. Su recortada superficie encierra una multitud d islas, cada una de ellas con un régimen de lluvia específico, co su viento dominante, con sus pequeñas parcelas de tierra culti vable, sus corrientes de agua, sus oasis irrigados. Las montañas qu determinan la configuración del suelo contribuyen a hacer d esta tierra un verdadero mosaico de condiciones climáticas. Un va lle puede ser asoleado, tener un clima caluroso y templado, mien tras que las laderas que lo rodean pueden estar expuestas al bru moso hálito de las tierras frías. Un desolado desierto puede rodea a un jardín bien irrigado; barreras montañosas pueden proteger de las heladas y del frío a un bolsón subtropical. Una cadena d montañas puede negar la lluvia a las tierras que protege y pre cipitar el agua hacia regiones distantes. La lluvia, en verano, puede caer furiosamente en un punto determinado mientras qu a dos kilómetros de éste, los campesinos no podrán recoger má que algunas gotas sobre las palmas de sus manos extendidas. La altas tierras frías pueden bordear llanuras de calor tropical: d manera espectacularmente repentina, los pinos pueden ceder a los exuberantes platanares.

Una variedad de ambientes de esta naturaleza ha contribuido muy pronto a la cohesión social: si cada recodo cultiva su pro pia variedad de productos, los de uno de ellos podrán ser fácil mente intercambiados por los del otro. Cada valle constituye in cluso un sistema ecológico distinto: el fondo del valle, el flanco de las montañas y la cima de éstas, ofrecen, cada uno, productos que no es posible cultivar o fabricar en los otros. Así, en las

cercanías de Texcoco, en el valle de México, por ejemplo, las orillas del lago producen maíz; en el somontano crecen frutos y flores; las tierras altas producen pulque de maguey y carbón de madera. Así mismo, las mercancías van de la llanura a las regiones montañosas, de subregión a subregión, de una región a otra. Algo muy característico: los intercambios no se efectúan jamás directamente, sino que tienen lugar en pueblos que sirven a la vez de centros comerciales y religiosos, donde los hombres van a comprar y a vender y también a quemar incienso ante los altares de sus dioses o a transformar en diversión el dinero obtenido. Cada valle forma una especie de sistema planetario en el que varios pueblos situados a alturas diferentes, y capitalizando las variaciones de su medio ambiente, se mueven como lunas alrededor de un planeta, en el campo de atracción de una ciudad situada al fondo del valle. Anidado en las faldas de una gran montaña, agrupado alrededor de su iglesia solitaria y encalada, y rodeado de sus campos de maíz, un pueblo indio de México o de Guatemala puede parecer extremadamente aislado y autosuficiente. Esta impresión es por demás engañosa; durante casi 3,000 años, las comunidades de Mesoamérica han formado la trama y la urdimbre de mundos mayores.

Como las aldeas de un valle convergen hacia una villa de este mismo valle, asimismo las villas de los valles convergen hacia una capital regional. También dos regiones pueden verse empujadas hacia una ciudad estratégicamente situada en su confluencia. Así, la comunidad local forma parte de una red de relaciones en constante desarrollo, que tiende hacia conexiones exteriores cada vez mayores. Las relaciones engendradas por los intercambios económicos y hechas posibles por los mercados que unen a la aldea con la villa del valle y a ésta con la capital regional, transforman las tendencias centrífugas específicas de cada medio en tendencias centrípetas y cohesivas. Allí donde la naturaleza empuja a la separación, los hombres han forjado la unidad por sí mismos, en la misma diversidad.

Pero la historia de Mesoamérica ha puesto a trabajar varias otras fuerzas hacia una cohesión siempre en aumento. Tradicionalmente, tales fuerzas se han originado en las áreas cuyas regiones interiores poseían tierras, cultivos y medios de transporte relativamente abundantes, capaces de engendrar mayor energía de la que era necesaria en el interior de cada una de ellas. Estas regiones son las zonas clave del desarrollo social, los puntos nodales

del crecimiento que atraen a otras regiones dentro de sus campos de fuerza. En Mesoamérica, las regiones de esta índole han sido en una época o en otra: el valle de México; las marcas fronterizas que separan el mundo sedentario de los cultivadores del mundo nómada de los recolectores de alimentos de Hidalgo; la región de Cholula y de Puebla y, su cercana Tlaxcala; la cuenca del lago de Pátzcuaro; el Bajío; la cuenca de Jalisco; Morelos; las hondonadas de las montañas del alto país meridional; el valle de Oaxaca, los valles de la región alta de Guatemala; el Petén; el Yucatán septentrional; el sur de Veracruz y Tabasco. De todas estas regiones, la que ha subsistido más tiempo ha sido el valle de México.

De estas regiones surgieron los movimientos tendientes a la integración de Mesoamérica, bajo sus formas antiguas y modernas. Así fue como Teotihuacán difundió su influencia desde el valle de México a través de toda Mesoamérica, durante el primer milenio de nuestra era. Así, los ejércitos de Tula y de Tenochtitlán partieron del valle o de sus cercanías para conquistar vastos territorios de Mesoamérica, durante la primera mitad del segundo milenio de nuestra era; los españoles trataron de gobernar desde la ciudad de México a la Nueva España, durante un período de tres siglos (XVI, XVII, XVIII) de dominio colonial. La independencia conquistada por las poblaciones colonizadas tuvo como resultado, en Mesoamérica, un breve período de integración política en las primeras décadas del siglo XIX, hasta que esta estructura se desintegró de nuevo en un caos político. Hoy día las repúblicas de México y de Guatemala se esfuerzan, desde sus respectivas capitales, en el valle de México y en el valle de Guatemala, por organizar sus países en sistemas "galácticos", centrípetas, para contener las siempre subsistentes tendencias centrífugas hacia el localismo y el aislamiento regional.

Repetidamente, estas regiones han iniciado movimientos de integración política; sólo ellas han podido disponer del tiempo y la energía necesaria para un desarrollo social más complejo. Son regiones en las que, con una adecuada tecnología, los hombres han logrado producir un excedente social suficientemente importante, no sólo para aumentar la población, sino también para ampliar la división del trabajo en sus sociedades.

Una sociedad capaz de apartar a algunos de sus miembros de la lucha por el alimento cotidiano, para orientarlos hacia una especialización de tiempo completo, puede, simultáneamente, libe-

rar capacidades y conocimientos del estrecho círculo de las preocupaciones domésticas, y acelerar su desarrollo en multitud de oficios y de ocupaciones. Inevitablemente, al desarrollarse las sociedades humanas, el crecimiento del excedente económico y la diversificación del trabajo van acompañados de un tercer fenómeno: la aparición del especialista en política, quien emplea todo su tiempo en coordinar los esfuerzos crecientes de una población cada vez más diversificada, y en arbitrar las querellas entre los grupos de intereses recién formados. Inevitablemente, esta especialización constituye también un momento crucial en la vida de la mayor parte de las sociedades, ya que las funciones de coordinación y de arbitraje, significan poder, y éste se traduce en derechos específicos sobre bienes y servicios. Quizá, como lo ha reconocido desde hace tiempo Franz Oppenheimer, no existe ninguna razón esencial para que tales servicios sean remunerados más ampliamente que los de otros hábiles especialistas. Sin embargo, es inevitable que allí donde los especialistas en política han emprendido la tarea de concentrar y de repartir los excedentes entre los demás miembros de la sociedad a la que pertenecen, han concentrado poder y riqueza en sus propias manos para fines puramente personales.

Cuando una región se transforma en el centro de un desarrollo tan múltiple, empieza a atraer, como un imán, a pueblos y ciudades situados en su periferia. El aumento de población ofrece un mercado también creciente de consumidores ávidos de los productos del campo; sus especialistas en distintos oficios necesitan de materias primas para convertirlas en productos terminados; su élite, ávida de ganancias, empieza a mirar más allá de los límites de sus dominios. El poder ejercido en el seno de la sociedad se transforma en poder político y militar dirigido hacia el exterior. Debido a sus nuevas conquistas y al creciente comercio, el "sistema solar" de la región así favorecida se transforma en una "galaxia", que absorbe las constelaciones de aldeas y villas situadas fuera de sus límites y llega a construir una ecología suprarregional bajo la égida del estado en crecimiento. Sin embargo, el proceso es también reversible. La cohesión de una "galaxia" tal, depende en última instancia de la atracción de su centro; si el poder de atracción de la región clave se debilita, los sistemas satélites se salen de nuevo fuera de las órbitas que describían alrededor de ella, y emprenden su marcha independiente. Así, las galaxias ceden de nuevo el lugar a los sistemas solares hasta que otra región

clave adquiere bastante importancia para crear un nuevo ciclo metabólico de integración. Sobre la faz de esta tierra, las sociedades humanas han crecido y han declinado en oscilaciones continuas, ampliando primero su campo de acción, restringiéndolo después, en perpetua tensión entre la expansión y la decadencia.

Mesoamérica además de ser una región de asombrosa diversidad geográfica, ofrece también multitud de formas biológicas. En una pequeña zona de su meseta suroriental encontramos mayor cantidad de clases de maíz y mayor variedad de pájaros que en todo Estados Unidos. Igual que con los pájaros y las plantas ocurre con los seres humanos. Mesoamérica ha sido el terreno de grandes contactos humanos, un laboratorio para la producción de variedades de hombres. Aquí, los indios americanos, los blancos mediterráneos y los negros africanos se han encontrado y han reconocido su común humanidad, produciendo una descendencia también común.

Los primeros residentes de este país fueron los indios americanos o amerindios. Penetraron en el Nuevo Mundo hacia el año 25000 A.C., pasando de Siberia a Alaska. Se ha escrito mucho acerca de las características físicas de estos primeros americanos. Algunos eruditos han pensado que los indios eran representativos de un tipo físico único, como el "homotipo indoamericano" de Ales Hrdlicka, y que todas las variaciones a este tema, modelado por el primer tipo, han sido modificaciones ulteriores y transitorias, producidas por el medio característico del Nuevo Mundo. Actualmente, sin embargo, ya no defendemos la idea de una prehistórica doctrina Monroe que se opone a la entrada de diversos tipos físicos procedentes de Asia. Parece probable que el hombre franqueara el estrecho de Bering, en varias oleadas, algunas de las cuales quizás se remontan hasta 25000 años A.C., aunque las últimas se producen ya en la época de Cristo. Si nos basamos en la antigüedad de los esqueletos descubiertos, todo parece indicar que los primeros inmigrantes fueron menos mongoloides, es decir presentaban menos parecido con los chinos, coreanos, tunguses o mongoles del norte de Asia, que los que llegaron al final.

Estos primeros pobladores eran de talla más bien pequeña, de cabeza alargada y aplanada a ambos lados, con pliegues óseos muy pronunciados por encima de las cejas. En esto se parecen a una población que durante algún tiempo fue común en Asia y Euro-

pa, y de la que quedan descendientes en zonas marginales del Antiguo Mundo, así como entre los indígenas de Australia o entre los velludos aínos del Japón septentrional. Birdsell llama a estas gentes "amurios" y ve en ellos a un pueblo fundador que dio origen a cierto número de grupos modernos diferentemente pigmentados. Entre las últimas variedades de amurios, de coloración amarilla, se encuentra el mongoloide, de cara bastante ancha, frente lisa, pómulos salientes y de maxilar superior moderadamente saliente y plano, nariz ancha y aplastada, incisivos en forma de pala, pliegue ocular epicántico, mejillas engrosadas por tejidos grasos, mentón pequeño, cabellos negros y lisos, ojos oscuros y el cuerpo casi lampiño. Es probable que esta nueva variedad de hombres de cabeza ancha, aplastada, gruesa y lampiña, presente una especial adaptación al frío, obra a la vez del tiempo y del frío seco del Asia septentrional. Sin embargo, pocos amerindios presentan la totalidad de estos rasgos mongoloides "especializados". Más que amarilla, los amerindios tienen a menudo la piel cobriza, los cabellos tanto lisos como ondulados; los globos oculares asentados profundamente, los ojos sin pliegues mongoloides; la nariz de pronunciada convexidad, y frente muy marcada por rebordes óseos. Teniendo en cuenta todas estas características, se encuentran más próximos al arcaico amurio que al mongoloide adaptado al frío. Parece, pues, posible que los amerindios representen un cruce de amurios y de mongoloides, cuando aquellos no habían adquirido aún todos los rasgos estratégicos de la variedad mongoloide la cual se especializa mucho después, lo que explicaría a la vez las diferencias que los distingue del mongoloide especializado y su parecido genérico y familiar con él.

La distribución de los grupos sanguíneos entre los amerindios nos lleva a la misma conclusión. La sangre del 20 al 40 por ciento de los mongoloides asiáticos es del tipo *B*, que no se encuentra en lo absoluto entre la población aborigen de América. Puede haber ocurrido que los amerindios hayan abandonado Asia antes de que el tipo *B* se extendiese tan ampliamente, o que los pequeños grupos de emigrantes amerindios que se separaban de su población matriz hayan transportado accidentalmente menos tipo *B* del que poseían aquéllos y que el bajo promedio de portadores del tipo *B* haya sido eliminado en el Nuevo Mundo debido a que la selección natural imperante en estas nuevas condiciones favoreciera al tipo *O* y *A* más que al *B*. Los amerindios desde luego no se vieron afectados por el gran movimiento de pobla-

ciones que tuvo lugar en el Antiguo Mundo y que permitió distribuir el tipo *B* por numerosas zonas del hemisferio donde no había existido en el pasado. Actualmente, en Mesoamérica la distribución de los grupos sanguíneos es la siguiente: 85 por ciento del tipo *O* y 15 por ciento del *A*, en su frontera norte; 100 por ciento del tipo *O* en sus zonas meridionales. Esta distribución de grupos sanguíneos no fue modificada seriamente por la conquista española ni por los cruces subsecuentes de amerindios con blancos mediterráneos. En efecto, España, al igual que el Nuevo Mundo, se halla al margen de las tierras eurasiáticas-africanas y ha permanecido relativamente protegida contra la importación del tipo *B*, grupo que se encuentra en la Península Ibérica en muy baja proporción (del 5 al 11 por ciento).

En este Nuevo Mundo descubierto desde Asia, los primeros americanos fueron cazadores de grandes piezas, que así como los cazadores actuales de caza mayor, solían formar grupos de varias familias que caminaban en pos de los rebaños móviles; es de suponer que los primeros americanos tuvieron por mucho tiempo una unidad social similar. A partir del punto de la costa de Alaska por donde entraron, se dispersaron hacia el sur, en persecución de la caza. Después de 600 generaciones, unos 18,000 años más tarde (más o menos hacia el año 7000 A. C.) alcanzaron la punta extrema al sur del Continente Americano, a una distancia aproximada de 17,600 kilómetros de su punto de penetración en el Nuevo Mundo. En el transcurso de esta lenta expansión (29 kilómetros por generación), sus características hereditarias sufrieron probablemente considerables alteraciones.

Algunas de estas alteraciones fueron debidas a las mutaciones, cambios casuales que ocurren en las moléculas complejas, o genes, que determinan la aparición de características en los organismos vivos; mutaciones que parecen producirse en el hombre en la relación de 1:50,000 - 100,000; puede pues, afirmarse que se produjeron algunas en el transcurso de esos 18,000 años. Sin embargo, había pocas probabilidades de que estas mutaciones afectaran a poblaciones numerosas, ya que los grupos sociales que las constituían eran pequeños, se encontraban muy dispersos y los portadores de nuevas mutaciones sólo podían distribuir su potencial hereditario entre un número reducido de posibles apareamientos dentro de su círculo geográfico inmediato. Pero las mutaciones en el seno de grupos relativamente aislados indudablemente han aumentado la variabilidad de la cepa amerindia en el Nuevo Mun-

do, acentuando así, todavía más, la variabilidad genética que los amerindios hubieran podido traer consigo, como parte de su herencia asiática.

Esta variabilidad debida a mutaciones diferenciales debe haber sido reforzada por un proceso, de singular relieve en las poblaciones pequeñas que no tienen muchas oportunidades para modificar sus genes practicando relaciones conyugales con miembros de grupos étnicos de mayor tamaño. Debido a la acción del azar una población-hija no ofrece jamás el mismo cuadro completo de la composición genética del grupo que le ha dado origen. Existe siempre la posibilidad de que este grupo-hijo sea portador de mayor o menor cantidad de tal o cual tipo de genes, entre los existentes en el grupo original. Podemos fácilmente suponer que estas separaciones de grupos se hayan efectuado cada dos o tres generaciones (estimación razonable para pueblos cazadores de presas grandes). El resultado es que grupos con variaciones en la distribución de genes respecto a la de sus grupos de origen, aparecieron cada segunda o tercera generación o por lo menos de 200 a 300 veces en el transcurso de la marcha hacia el sur, hasta la Tierra del Fuego.

Si las mutaciones y el azar han tenido un papel importante en la temprana creación de la variabilidad genética de los primeros grupos amerindios en el Nuevo Mundo, las uniones entre los grupos se hicieron más numerosas a medida que las poblaciones se volvían sedentarias y aumentaban a la vez en importancia y en densidad. La variabilidad genética de un grupo de individuos está necesariamente limitada por la importancia de la población en el interior de la cual estos individuos procrean habitualmente. Los rasgos hereditarios de un hombre realmente no son más que una parte individual sustraída por algún tiempo de las reservas genéticas del grupo al que pertenece. Si este grupo es pequeño y aislado, sus reservas de rasgos hereditarios serán limitadas. Si aumenta en volumen y recibe del exterior nuevas reservas de rasgos, crece su capacidad para producir nuevas especies de individuos. Los primeros cazadores formaban pequeños grupos con muy reducidas posibilidades de escoger a sus parejas. Estos grupos eran, pues, físicamente homogéneos y sus reservas de rasgos genéticos estaban muy diferenciadas. Con el crecimiento de la población, aumentaron y se combinaron los grupos capaces de proliferar, lo que, sin duda, rompió las barreras de los grupos pequeños y extendió y mezcló ampliamente los rasgos hereditarios. El resultado de la mez-

cia cada vez mayor de posibilidades hereditarias divergentes, debe haber aumentado la variabilidad de los individuos.

Las fuerzas de selección natural han operado constantemente sobre estas poblaciones que han resultado de las mutaciones, derivaciones y nuevas combinaciones genéticas. Incluso una pequeña ventaja selectiva de un gene sobre otro, aumentaría inmediatamente sus probabilidades de supervivencia y apresuraría su propagación a expensas del elemento menos favorecido. Es cada vez más evidente, por ejemplo, que la unión de machos y hembras humanos con ciertos tipos sanguíneos incompatibles, no logra producir una progenie normal. Esto también puede haber sucedido no sólo con los tipos sanguíneos, sino también con otros muchos caracteres genéticos del hombre. En cada uno de los grupos inmigrantes de los amerindios, ciertos individuos debieron ser incapaces de reproducirse, mientras otros, intercambiando genes diferentes, engendraban a la siguiente generación, y cada generación debió presenciar la repetición de este proceso, hasta que algunas combinaciones genéticas fueran enteramente eliminadas de las reservas genéticas del grupo y reemplazadas por otras que se mostraron fecundas y capaces de una multiplicación indefinida.

Pueden haber operado también mecanismos similares de selección bajo condiciones ambientales diversas. La masa y la superficie del cuerpo son las dos dimensiones "estratégicas" que el cuerpo animal utiliza para su adaptación a diferencias importantes de calor o de frío. Cuanto mayor sea la superficie del cuerpo en relación a su masa, más favorable es la aptitud de dicho cuerpo para eliminar el calor y para enfriarse. Y cuanto más pequeña sea la superficie del cuerpo en relación a su masa, mayor será la capacidad de dicho cuerpo para retener el calor y para resistir el enfriamiento. Así pues, la adaptación al calor o al frío implica cambios en la relación entre la masa del cuerpo y su superficie. Estos cambios pueden producirse en dos direcciones: el cuerpo del animal puede aumentar su masa corporal en relación a la superficie de su cuerpo, aumentando simplemente su dimensión e, inversamente, puede disminuir su masa corporal en relación a su superficie corporal, empequeñeciéndose. En términos muy generales, esto significa que las latitudes calurosas tenderán a favorecer la aparición de poblaciones de individuos pequeños o delgados de cuerpo, y las latitudes frías producirán organismos voluminosos y macizos. Esta particularidad se ha demostrado por la distribución de las tallas del cuerpo del puma americano; últimamente,

Marschal Newman ha aplicado la misma regla a la antropología racial de los aborígenes del Nuevo Mundo.

Generalmente los individuos más pequeños, de cabeza, cara y nariz anchas, habitan las latitudes más bajas. Si vamos hacia el norte o hacia el sur, partiendo del Ecuador, la estatura aumenta, las extremidades se adelgazan y la forma de la cara, de la nariz y de la cabeza se alargan. Esto es igualmente cierto en Mesoamérica: las poblaciones de estatura más pequeña se encuentran al sur, en más bajas latitudes (mayas, tzotziles-tzeltales, mazatecos), los de mayor talla en el México septentrional (pimas, pápagos, yaquis). Los pobladores del sur tienen piernas más bien pequeñas y los del norte, como los yaquis, piernas más bien largas. Los habitantes de la parte sur de Mesoamérica como los mayas, chinantecas y los huaves son de cabeza ancha mientras que los de la parte norte, como los tarahumaras, pimas, pápagos y yaquis son de cabeza alargada.

El cuadro de Mesoamérica, sin embargo, se complica aún más debido a la altitud. Una gran parte de Mesoamérica se encuentra en altiplanos donde los efectos del calor tropical y del sol durante el día son contrarrestados por el frío nocturno, así como por la disminución en la presión barométrica y en la presión del oxígeno, y por el aumento de las radiaciones ultravioleta. La incidencia del frío en estas regiones puede modificar la estatura de sus habitantes acentuando la pequeñez y el espesor corporal y estimulando las suprarrenales en el transcurso del crecimiento, mientras que una disminución en la absorción de oxígeno puede favorecer el desarrollo del tórax y de los pulmones. Otros efectos pueden ser debidos a los mayores esfuerzos que el organismo realiza en las grandes alturas. Si las características mongoloides han aparecido de hecho como resultado de la selección, bajo la influencia de un frío seco extremoso, debían revelarse particularmente adaptables a las altas cimas, peculiares de este nuevo medio ambiente.

Si tenemos en cuenta estos diferentes factores, podemos tratar de describir, de manera muy aproximada, lo que ha sido la diferenciación amerindia en Mesoamérica. Los primeros inmigrantes pertenecían probablemente al tipo de no-mongoloides, de cabeza alargada que subsisten aún en gran número en las regiones limítrofes de la escarpadura occidental (tarahumaras, pimas, pápagos y yaquis), quizá entre los otomíes y entre quienes hablan la lengua tzeltal-tzotzil, en las tierras altas de Chiapas. Les siguie-

ron inmigrantes venidos más tarde, de un tipo físico mongoloide más marcado. Estos, a su vez, se han diferenciado al constituir varios grupos adaptados a la montaña, de cabeza generalmente ancha y media, piernas cortas, tórax ancho, de aspecto macizo, así como grupos adaptados a las regiones bajas, de cabeza ancha y pequeña. La población de las regiones bajas parece haber producido a su vez dos variantes muy extendidas: una, más bien grácil de pequeña osamenta, de nariz ancha, del tipo cabeza ancha, tal y como podemos encontrarlo entre los totonacas y los huastecas del estado de Veracruz y la otra, de tipo pequeño, cuerpo macizo, cabeza extremadamente ancha, y nariz grande y aguileña, característica de los individuos de habla maya, combinando estos rasgos con la presencia bastante frecuente del pliegue ocular mongoloide.

La existencia de otro tipo físico nos es sugerida por las representaciones artísticas pertenecientes a la llamada tradición olmeca. El tipo descrito tiene rasgos infantiles con labios carnosos, frecuentemente es obeso o acusa síntomas de enanismo, acromegalia, acondroplasia o aparece con joroba. Los descubrimientos de esqueletos en el sitio olmeca del Cerro de las Mesas, no evidencian, sin embargo, la existencia de estos rasgos. Es, pues, razonable suponer que las características físicas que aparecen en el arte puedan haber sido escogidas como representaciones simbólicas de algunos aspectos sobrenaturales; es posible que el artista haya puesto en relieve los síntomas de ciertas enfermedades para dar a su obra un poder especial. El jorobado en estas latitudes es comúnmente considerado un ser sobrenatural, así como los hombrecitos del bosque que quizá artísticamente hayan sido representados en forma de enanos. Por otra parte, los rasgos felinos de muchas figuras olmecas son representaciones del jaguar, por lo que no constituyen la imagen real de verdaderos seres humanos.

A esta herencia diferenciada de características amerindias, los invasores españoles han añadido su aportación en rasgos genéticos peculiares de los blancos mediterráneos. La población básica de España es también una población arcaica del Mediterráneo, de tez morena, emparentada con los bereberes del norte africano. Su cabeza es mesocéfala, el mentón ortognato, de nariz estrecha, cara delgada, talla pequeña y tez morena. Dicha población básica ha perdurado a pesar de las invasiones repetidas procedentes de otros lugares del Mediterráneo oriental, los constructores de monumentos megalíticos, los fenicios, judíos y árabes, y también de las már-

genes septentrionales de Europa, los celtas, godos y vándalos. No contiene ningún elemento étnico similar a la población del tipo sólido alpino, de cabeza ancha, tan común en las otras regiones de Europa. Esta ausencia de alpinos así como la repartición de los grupos sanguíneos a que nos referimos más arriba demuestra que España ha quedado al margen del área europea general.

Se ha pretendido que los inmigrantes españoles que llegaron al Nuevo Mundo procedían principalmente de la región de las estepas de Extremadura y de las llanuras de Andalucía. Sin embargo, recientes investigaciones han demostrado que dichos inmigrantes venían de toda España. Durante el siglo XVI, el núcleo migratorio procedió de una ancha faja que se extendía desde las provincias vascas, al norte, hasta el oeste de Andalucía, pasando por las regiones de León, Castilla y Extremadura. Más tarde, la contribución de Andalucía y de Extremadura declinó, mientras crecía la inmigración procedente de las provincias montañosas del norte y del noroeste. Entre los inmigrantes dominaban los hombres, pero también hubo mujeres, a menudo llamadas por las autoridades coloniales como parte de su programa de colonización. Se ha estimado en 300,000 el número de los españoles que emigraron hacia Mesoamérica.

Junto con el español vino otro elemento poblador: el esclavo africano. Durante los tres siglos que duró el comercio de esclavos, fueron importados a México 250,000 negros aproximadamente. En su mayoría fueron instalados a lo largo de la costa del Golfo o en la del Pacífico, pero otra cantidad importante fue a trabajar a las minas y a los ranchos ganaderos de las regiones montañosas. No existe parte alguna de Mesoamérica, donde el elemento negro no se haya mezclado, a pesar de que la prueba física de esta mezcla haya sido probablemente borrada. Esto aparece hoy muy claramente en la costa del estado de Veracruz, a lo largo del Golfo de Honduras y sobre las costas del Pacífico, en los estados de Guerrero y Oaxaca. No obstante, podemos constatar características negroides en un 10 por ciento de la muy marginal población otomí de las regiones altas, características debidas probablemente a la presencia de esclavos negros empleados en las minas vecinas. El elemento negro ha desempeñado también un importante papel —al mismo tiempo que los indios de lengua zapoteca, los españoles y los inmigrantes llegados más tarde de Europa septentrional— en la formación de la bella población de Tehuan-

tepec, renombrada en toda Mesoamérica por la belleza de sus mujeres.

Gracias a los trabajos de Gonzalo Aguirre Beltrán, sabemos que la mayor parte de los negros que llegaron a Mesoamérica proceden de la parte occidental de Africa central. Esta región está habitada por una población de estructura sólida, musculosa, de tórax de barril y de cabeza alargada. Un detalle característico: este tipo posee extremidades más bien largas en comparación con la dimensión del tronco. En Mesoamérica, tal población probablemente ha reforzado la tendencia a la estructura corporal sólida, característica del amerindio adaptado a las regiones montañosas y, simultáneamente, ha contribuido a alargar los miembros bastante cortos de estos individuos. La cabeza alargada de los africanos probablemente ha modificado también el tipo amerindio dándole un carácter dolicocéfalo más acentuado, lo que desilusiona al antropólogo que a menudo ha clasificado a la gente de Mesoamérica de cabeza alargada, como sobrevivientes de una antigua población amerindia de características pre-mongoloides. Finalmente, la influencia africana ha actuado también para mantener la repartición previa de los principales grupos sanguíneos. Al igual que España, Africa ha permanecido relativamente intocada por las inmigraciones procedentes de su fuente asiática, de gentes portadoras de sangre del tipo *B*.

Los negros no fueron los únicos esclavos importados a Mesoamérica. Aunque en pequeño número, fueron igualmente traídos a esta región, hindúes, birmanos, siameses, indonesios y filipinos para trabajar en las mismas condiciones. Desconocemos hasta qué grado hayan podido ejercer influencia en la biología humana de Mesoamérica, pero parece haber sido ligera. Concentrados en las grandes ciudades, en pequeño número, su contribución genética desapareció pronto entre la masa genética más importante de la región.

En la estimación respectiva de las contribuciones genéticas de las tres principales poblaciones-madres hay que tomar en consideración su relación numérica. Si los amerindios hubieran mantenido su nivel de población anterior a la conquista, 300,000 españoles y 250,000 negros probablemente no hubieran podido afectar de manera apreciable a la masa genética amerindia. Sin embargo, una de las consecuencias inmediatas de la conquista fue el descenso catastrófico de la población india. En el capítulo IX tendremos ocasión de analizar algunas de las causas que lo provo-

caron. Por el momento, nos conformaremos con hacer notar que probablemente más de los 2/3 de la población india desapareció entre 1519 y 1650. Para medir la profundidad de este holocausto es indispensable saber algo acerca de la población anterior a la conquista, tema que ha dado lugar a numerosas discusiones.

Desconfiando de las estimaciones exageradas, muchos eruditos se han negado a aceptar los cálculos españoles efectuados en la época y han admitido para la población india total anterior a la conquista, la cifra máxima de cuatro millones y medio. La más conservadora de estas estimaciones probablemente es la de Alfred Kroeber quien da una cifra de tres millones. Recientes y cuidadosos estudios efectuados en los archivos españoles han demostrado, sin embargo, que no hay motivo para desconfiar de las prolijas estimaciones establecidas por aquellos observadores burócratas. Estudiosos modernos, que utilizan estos archivos como punto de partida, aseguran sin temor a equivocarse, que la cifra varía de nueve millones para la población total de México hasta once millones, correspondientes sólo a la parte que queda al norte del istmo de Tehuantepec. Estas recientes estimaciones tienden a corroborar así el claro juicio del erudito alemán Karl Sapper, quien en 1924 ha considerado la población total de Mesoamérica anterior a la conquista, en una cifra que oscila entre 12 y 15 millones. Si nos basamos en esta cifra, habrían sido liquidadas, poco después de la conquista, o sea entre 1519 y 1650, más de las 6/7 partes de la población anterior. Esto significa, en lo que se refiere a nuestro tema actual, que los genes introducidos por europeos y africanos se unieron a una masa genética india muy reducida tanto en importancia como en vitalidad. Por ello, podemos asegurar formalmente, que ya no existen en Mesoamérica indios de "pura sangre". Son herederos de un proceso de intercambio genético con europeos y africanos, de la misma manera que todos los europeos y africanos se han visto envueltos en intercambios genéticos con indios. Resulta, pues, que todos ellos son híbridos o para emplear el término utilizado en Mesoamérica: *mestizos*. Por otra parte, difieren entre sí según la proporción en la que sus rasgos genéticos hayan recibido contribuciones de cada uno de los otros grupos.

Es difícil, si no imposible llegar a una medida adecuada de los diferentes grados de mezcla, en gran parte debido a la deficiencia de los censos, tanto pasados como actuales. Aun cuando los comisionados para levantar los censos hubieran estado entrenados

y hubieran poseído las cualidades de observadores dignos de confianza, la comparación de los diferentes censos chocaría contra el hecho brutal de que cada uno de estos comisionados empleaba criterios diferentes para distinguir a los indios de los que no lo eran. Por ello, nos vemos obligados a volver a las conjeturas. Tomando como punto de partida los resultados del censo español de 1793, se puede decir que a finales del siglo XVIII, los indios y los mestizos de indio (mestizos en los cuales dominaban externamente las características físicas indias) representaban el 70 por ciento de la población de Mesoamérica. Los mestizos africanos (o mestizos en quienes dominaban las características negroides), representaban el 10 por ciento. Los blancos y los euromestizos (en quienes predominan las características físicas europeas) representaban el 20 por ciento.

En el período comprendido entre 1793 y la época actual, probablemente han disminuido aún más estas diferencias algo imprecisas y se ha acentuado fuertemente un tipo físico o una serie de tipos físicos mestizos, en contraste con un mayor número de variantes amerindias o europeas. Este tipo posee rasgos de cada una de las tres fuentes de las que procede, pero en una combinación muy característica. El mestizo de la meseta central y de la costa del Golfo es de estatura más alta que su ancestro indio; se acerca a la talla media del español peninsular. Ambos grupos originarios indio y español, tenían una forma de cráneo parecida y el mestizo no difiere mucho de ellos. Generalmente, el mestizo combina la cara ancha, la nariz también ancha y la frente algo estrecha del indio, con la bóveda craneana más alta, la cara y la nariz más alargadas y el maxilar inferior más estrecho del español. En Yucatán, el mestizo está influido a la vez por la pequeña estatura característica del núcleo originario de lengua maya —si comparamos a este grupo con otros amerindios— y por su tendencia a una extrema anchura de la cabeza. Aquí, como en otras partes, el tipo mestizo sigue teniendo mayor talla y cabeza menos ancha que la del indio. En la tendencia a la estatura alta, así como en la conservación del tronco macizo, pudo haber contribuido el elemento africano.

En todos los casos estudiados, los tipos híbridos de esta índole presentan signos de vigorosa salud y al contrario de la opinión de ciertos profetas pesimistas, no existe dato alguno que pruebe que la mezcla de razas haya tenido efectos negativos; los niños procedentes de tales mezclas son al menos de tan buena condición

biológica como sus padres, pudiendo, incluso, mejorarla. Debemos sin lugar a dudas, desconfiar de los creadores de una antropología más o menos fantástica que pretende ligar el ascenso o descenso de una civilización a las diferencias que se encuentran en la medida de los cráneos o en las variaciones pigmentarias. La biología no puede traducirse directamente en civilización; la posibilidad de poseer y de desarrollar una cultura no está en función de la longitud de la nariz o de la medida de la bóveda craneana. No existe un estrecho parentesco entre las diferencias físicas y las culturales, aun cuando puedan existir relaciones de lejanas consecuencias. Una especie incapaz de variación sólo puede operar dentro de estrechos límites y cualquier cambio que los altere amenaza a la vez su supervivencia biológica. Una especie como la nuestra, capaz de gran variabilidad, aumenta también su capacidad de supervivencia sobre todo si puede incrementar su variabilidad mediante el cruzamiento de sus subespecies constituyentes. Una especie así, en efecto, no pone en juego su supervivencia sobre probabilidades tan restringidas; sus recursos responden a gran número de retos. La mejor esperanza de la humanidad, reside en su inherente plasticidad: nuestra variabilidad racial e individual. Algunas regiones del mundo son verdaderos campos de observación en lo que se refiere a nuestra movilización biológica: Mesoamérica es una de estas regiones.

III. *CONFUSION DE LENGUAS*

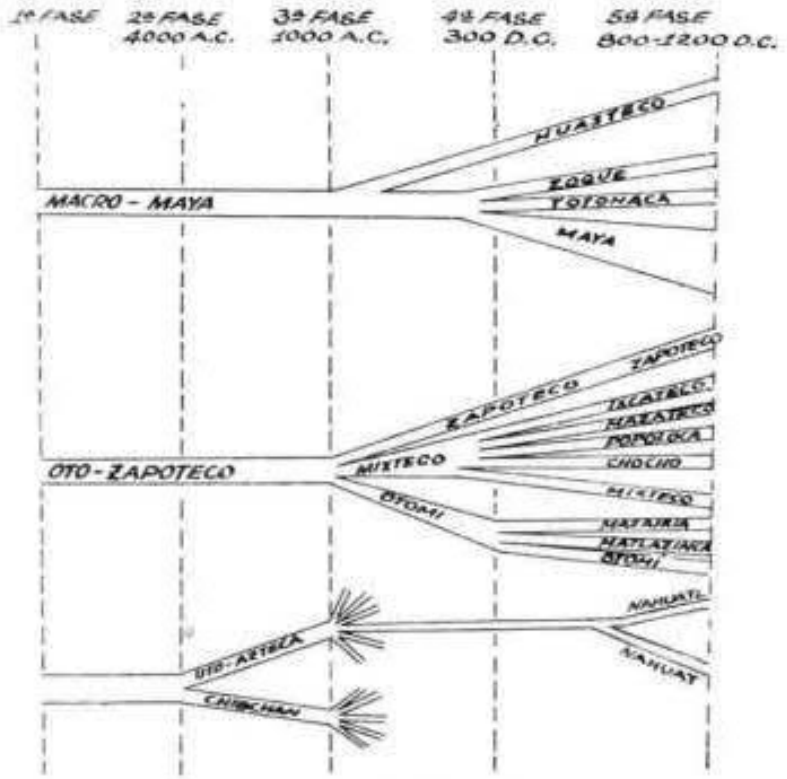
Si Mesoamérica constituye un mosaico de medios ambientes geográficos y de tipos físicos humanos, también lo es de lenguas humanas. Un reciente catálogo de lenguas indígenas de la América Latina menciona unas 260 lenguas en la región comprendida entre la frontera norte de México y la frontera sur de Guatemala. En esta verdadera torre de Babel, la mayor parte de los grupos lingüísticos no se entienden entre sí. El cultivo del maíz, por ejemplo, es conocido en toda el área mencionada. Pero el término que designa esta semilla es *centli* en náhuatl, *zuba* en zapoteca, *kosak* en chontal, *mok* en zoque, *xál* en mam, *nál* en maya. El término correspondiente a negro es *yopalli* en náhuatl, *nayazéz* en zapoteca, *yak* en zoque, *kyseq* en mam, *ek* en maya; el término que designa el color blanco es *istaak* en náhuatl, *nakiyi* en zapoteca, *pŏpo* en zoque, *saq* en mam, *zak* en maya. Frecuentemente, los habitantes de ciertos poblados vecinos no pueden comunicarse unos con otros más que aprendiendo una lengua franca, una tercera lengua que les permita conversar, superando la barrera de sus lenguas maternas. En ciertas partes de Mesoamérica, algunas gentes crecen aprendiendo dos o más lenguas que no tienen la menor relación entre sí. En la región huasteca, al norte del estado de Veracruz, por ejemplo, muchos indios hablan huasteca en sus casas, náhuatl en el mercado y español cuando quieren comunicarse con extraños y con funcionarios. En el istmo de Tehuantepec, la gente pasa fácilmente del zapoteca al español a pesar de que estas dos lenguas tienen tanta relación una con otra como la que pueda existir entre el bantú y el noruego.

Cada una de estas lenguas constituye un medio de comunicación, concebido para permitir a los hombres precisar un entendimiento común a todos ellos, transformando los sonidos en palabras y ordenándolas después. Las lenguas diferentes también emplean sonidos y arreglos distintos. Algunas, como el náhuatl, el maya o el alemán, son polisintéticas: expresan los conceptos mediante palabras largas y compuestas. Otras lenguas son analíticas,

como el chino y —cada vez más— el inglés: elaboran su sentido disponiendo las palabras cortas en una cuidadosa secuencia.

Pero el molde de la lengua nunca es rígido; cambia sin cesar; y esto para quien estudia una cultura es de la máxima importancia, ya que permite apoyarse en el estudio del lenguaje para escrutar el pasado. Las lenguas las hablan los pueblos, por consiguiente, si dos lenguas aparecen relacionadas, cabe suponer también que los pueblos que hablaban estas dos lenguas tuvieron relaciones en un momento dado. Quizá hayan formado antaño un solo pueblo y hayan compartido la misma lengua, el mismo sistema de expresión de su pensamiento. En tal caso, puede ser posible reconstruir el lenguaje ancestral que les es común. O quizá no estuvieron genéticamente emparentados, pero han llegado a compartir la misma lengua al entrar en contacto en el transcurso de alguna experiencia llevada a cabo en común. En ambos casos, las similitudes de sonidos, de gramática y de vocabulario arrojan luz sobre el pasado y nos permiten descubrir algunos de sus secretos.

Recientemente, Morris Swadesh añadió un instrumento importante a nuestro repertorio de las técnicas que permiten reconstruir el mapa del pasado lingüístico: la técnica de la glotocronología. Este investigador observó que una parte de las lenguas tiende a cambiar siguiendo reglas constantes. Se trata del vocabulario básico o "no cultural", es decir, un conjunto de palabras que designan los fenómenos con tendencia a ser constantes en la experiencia de toda la humanidad, independientemente de las variaciones culturales, por ejemplo, la denominación del sol, la luna y las estrellas, del día y la noche y de las partes del cuerpo. Después de comparar listas de palabras que pertenecen a lenguas diferentes es posible saber no sólo si están o no emparentadas, sino también si podemos llegar a una conclusión sobre el lapso de tiempo en que dichas lenguas existieron como entidades separadas. Si el 74 por ciento de este vocabulario básico es aún común a dos lenguas (según las aportaciones de Swadesh) debe haber transcurrido por lo menos mil años desde la época de su separación. Después de 2 mil años de separación, las dos listas de palabras contendrían el 74 por ciento del 74 por ciento, es decir el 55 por ciento del mismo vocabulario. Transcurridos 3 000 años, las listas contendrían el 74 por ciento del 55 por ciento, es decir el 40.7 por ciento de las palabras básicas. Es posible llegar a una razonable medida de certeza remontándose hasta 10 000 años atrás. Más allá, los parentescos se vuelven nebulosos.



Corrientes de lenguaje

Estas técnicas lingüísticas nos ayudan a descubrir el pasado de Mesoamérica. La gráfica [p. 43] muestra las principales corrientes de lenguaje y sus variaciones a través del tiempo, en tanto que los mapas [pp. 46-47] representan los mismos procesos en el espacio. El mapa *A*, indica las condiciones lingüísticas hacia el año 5000 A.C., cuando una ininterrumpida sucesión de dialectos emparentados entre sí, se extendía desde el noroeste de México hasta Colombia. Este conjunto de dialectos emparentados se separó en dos zonas hacia el año 4000 A.C.: una división norte, comúnmente llamada uto-azteca y una fracción sur, llamada chibcha. Los grupos causantes de esta separación geográfica fueron probablemente aquellos que hablaban el oto-zapoteca —pro-

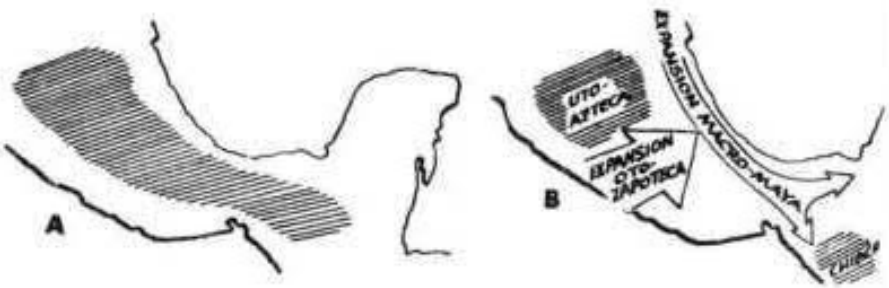
cedentes de una región central cercana al curso superior del río Balsas—, y aquellos que hablaban el macro-maya, que se extendieron por las tierras bajas del Golfo de México y del Mar Caribe y por las mesetas del sureste [mapa *B*]. Los grupos que hablaban el chibcha fueron empujados al sur, más allá de los confines de Mesoamérica; algunas poblaciones chibchas se encuentran establecidas actualmente a lo largo del estrecho puente de tierra firme que conduce a América del Sur.

Entre 4000 y 1000 A.C., todas estas lenguas madres sufrieron una considerable diferenciación [mapa *C*]. El grupo uto-azteca se dividió en un gran número de lenguas hijas, de las cuales la lengua náhuatl se reveló como la más importante en la historia de Mesoamérica. El área en la cual el náhuatl adquirió definitivamente sus características propias se extendía al exterior del núcleo de la región montañosa del centro, probablemente a lo largo de las faldas de la escarpadura oeste, hasta el norte de Jalisco. El oto-zapoteca se dividió en otomí, mixteca y zapoteca. El mixteca y el zapoteca adquirieron "tonemas", es decir, empezaron a mostrar diferencias de significado mediante una elevación o descenso del tono de la voz, característica que no tiene la lengua otomí. La zona de caracterización del otomí se sitúa probablemente en las cercanías del Nevado de Toluca, en el valle del mismo nombre; esta zona, donde se encuentra hoy la mayor diversidad de lenguas otomíes habladas, es probablemente la más antigua donde se hayan establecido los otomíes. El mixteca y sus dialectos deben haber encontrado su forma definitiva en las cercanías del curso superior del Balsas y se extendieron en dirección sur, hasta las montañosas regiones meridionales y rumbo al norte, hasta los valles de México y de Puebla. No se conoce la zona en la que el zapoteca adquirió sus principales características; creo posible formular la hipótesis de que la región original de esta lengua estuvo situada en la escarpadura este, en algún punto en el interior del triángulo formado por las ciudades modernas de Tehuacán, Acatlán y Ojitlán. El macro-maya, asentado en las costas del Golfo, comenzó igualmente a diferenciarse mientras el huasteca empezaba a adquirir una forma de lengua completamente distinta.

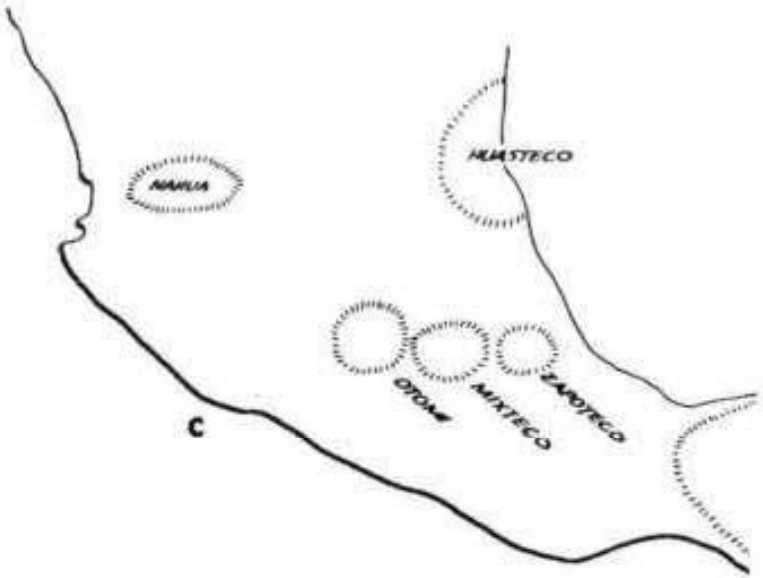
El mapa *D* nos muestra una etapa más reciente en el desarrollo de los mismos procesos. Hacia el año 300 de nuestra era, dos lenguas macro-mayas (el totonaca y el zoque) habían empezado a difundirse introduciendo una cuña entre el huasteca y el maya propiamente dicho. Esta penetración separó por completo al huas-

teca de su lengua madre y lo encaminó definitivamente por la vía de un desarrollo lingüístico propio. En su expansión, los totonacas y los zoques —o las poblaciones sobre las que aquellos ejercieron a su vez alguna presión— probablemente desalojaron de su zona de origen a los pobladores de lengua zapoteca y los empujaron al otro lado de las montañas, hasta el valle de Oaxaca. La lengua mixteca había comenzado a diferenciarse en mixteca propiamente dicho y protopopoloca. El mixteca mantuvo su unidad esencial y se dividió en una serie de dialectos; pero el protopopoloca dio origen a varias lenguas completamente diferentes. Al mismo tiempo, todas estas lenguas extendieron su influjo aún más lejos: el mixteca por la región de Morelos, las regiones del este de Guerrero y el oeste de Oaxaca; el protopopoloca y sus derivadas por los valles de México y Puebla. El otomí se extendió en las direcciones norte y noreste, hasta que las poblaciones de lengua otomí establecieron contacto con las de lengua huasteca, a lo largo de la cresta de la escarpadura oriental. Las poblaciones de lengua náhuatl iniciaron el envío de exploradores hacia la zona central, pero la gran mayoría de ellas permaneció confinada en la periferia de Mesoamérica.

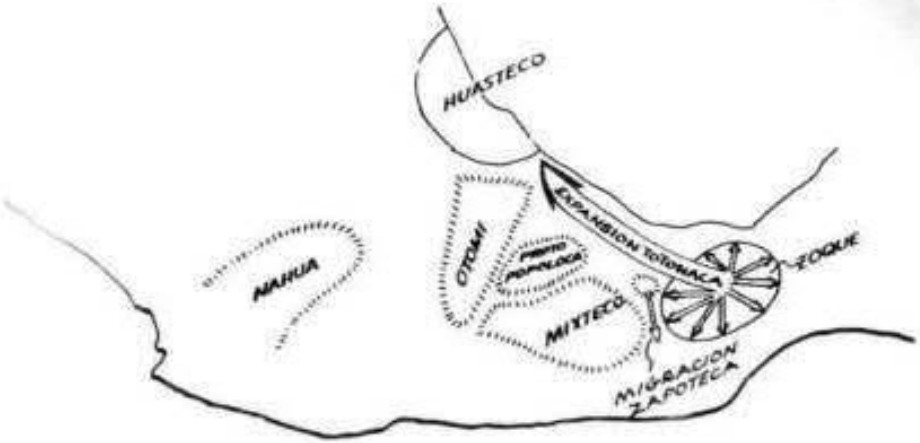
El mapa *E* muestra la irrupción de los pobladores de lengua náhuatl en la región entre los años 800 y 1200 D.C. Este movimiento parecer haber tomado la forma de dos grandes olas, una de ellas alrededor del año 800 y la otra después del año 1100. La primera, entre otras particularidades, desconocía el sonido *tl* tan característico de las poblaciones que llegaron después. Así, por ejemplo, el pochuteca, dialecto del náhuatl (hablado en Pochutla, Oaxaca) y el mecapayano, dialecto del náhuatl (hablado en Veracruz), denominan *tet* o *tot* a la piedra; en cambio se llamará más tarde *tetl* en lengua mexicana. Para indicar la diferencia entre los dialectos nahuas, el antiguo y el reciente, los filólogos llaman al primero *náhuat* y al segundo *náhuatl*. Los dialectos *náhuat* son hablados hoy día en la periferia de Mesoamérica; el náhuatl en el centro de ésta. El náhuatl vino a ser la lengua dominante del Estado Mexica, y como tal precedió y siguió a las banderas de ese Estado en sus conquistas. Se transformó en idioma dominante, vehículo de la política y del comercio y su prestigio hizo que numerosos grupos abandonaran sus lenguas maternas para adoptar el náhuatl. Así por ejemplo, lo hicieron numerosos grupos de popolocas en el estado de Veracruz, hacia el siglo XVI: primero los hombres y algo más tarde las mu-



Diferenciación del lenguaje hacia el año 4000 A.C.

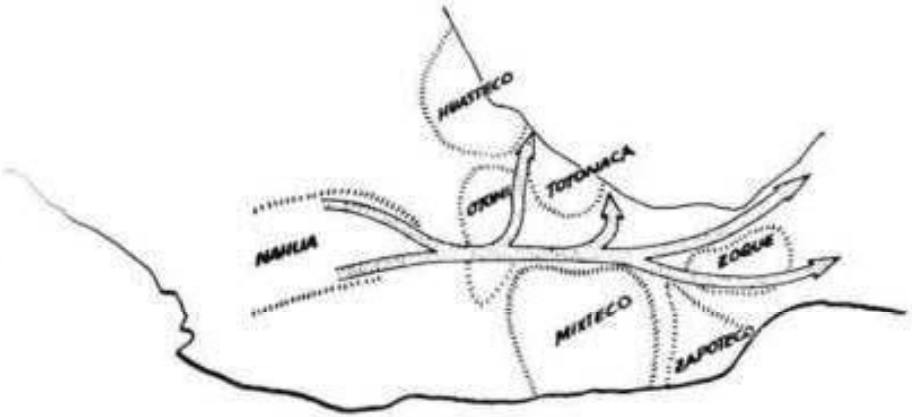


Diferenciación del lenguaje entre los años 4000 y 1000 A.C.



E

Diferenciación y expansión del lenguaje en el año 300



D

Diferenciación y expansión del lenguaje entre los años 800 y 1200

jeres; exactamente igual ocurre en nuestros días, cuando los popolocas "nahuatizados" aprenden el español; los hombres primero, ya que las mujeres con su característico espíritu conservador se aferran al náhuatl, la lengua que adoptaron. A los grupos que no hablaban esta lengua, los nahuas les aplicaban epítetos desdeñosos que han sobrevivido hasta nuestros días, y son utilizados para designar oficialmente a estos grupos: *chontal* (extranjero), *popoluca* o *popoloca* (ininteligible), *totonaca* (rústico). Así, encontramos hoy grupos de lenguas independientes llamadas chontal (en Tabasco y en Oaxaca), popoloca (en Puebla, Veracruz y Guatemala), totonaca (en Veracruz, aunque también en Jalisco y Oaxaca, según relaciones españolas del siglo XVI), lo cual resulta bastante desconcertante para el investigador. Ciertas palabras náhuatl han llegado a ser designaciones comunes para otras poblaciones, como los mixtecas (de *Mixtlán*, país brumoso), zapotecas (por el nombre del árbol del zapote, *achras-zapota*), otomíes (aparentemente del náhuatl *totomitl* —hombre que hiere a los pájaros con flechas). Los mixtecas se llaman a sí mismos *ñusabi*; los zapotecas: *di'z* con un sufijo indicando el territorio en el que viven; los otomíes, *nhyu*.

Al transcurrir el tiempo, los náhuatl desarrollaron también una lengua "académica", elegante y complicada, y que fue adoptada en todas partes por los grupos dirigentes; los jefes mixtecas, por ejemplo, hablaban simultáneamente el mixteca y el náhuatl refinado. La sede de este náhuatl especial era Texcoco, capital intelectual de los dominios mexicanos en la época de la Conquista. Sin embargo, no era sólo la corte la que practicaba el náhuatl académico; el rey, por su parte, compuso poemas en un refinado otomí.

El empuje náhuatl fue coronado por el buen éxito en los valles de México y de Puebla, en Morelos y en Atlixco, en la plataforma que domina la costa y en las tierras bajas del Golfo. Allí existen todavía hoy 822,000 personas que hablan el náhuatl. Individuos de lengua náhuatl llegaron hasta Yucatán y las regiones montañosas del sureste. Llevaron consigo su vocabulario especializado, con términos militares y políticos para designar, por ejemplo, la ciudad fortificada y rodeada de muros, el vestido pegado al cuerpo de los soldados, el escudo, la bandera, el palacio, el señor y el hombre del pueblo. Pero jamás modificaron seriamente la fisonomía de la lengua predominante. Aquí y allá se encuentran islotes de gente que habla el náhuatl, llamados *pipiles* o jefes,

pero siempre están rodeados de un mar de poblaciones de lengua maya. Es posible que algunos de los grupos dirigentes, tanto en la alta como en la baja región maya hasta después del año 900 de nuestra era, fueran de procedencia náhuatl, y en tal caso habrían perdido su identidad lingüística en medio de las poblaciones que gobernaban. Estas continuaron hablando el maya, y el mapa de lenguas y dialectos mayas no revela rupturas o interrupciones de mayor importancia.

Las lenguas mayas tienden a fundirse imperceptiblemente; los grupos de lengua maya que viven geográficamente próximos hablan lenguas similares y a medida que la distancia entre estos grupos aumenta, aumenta, paralelamente, la divergencia entre las lenguas que hablan. Esto parecería indicar que las gentes de lengua maya han ocupado la región durante mucho tiempo y que la población básica, de habla maya, ha permanecido en tranquilidad relativa, no obstante las repetidas invasiones y los trastornos sociales. Si éstos hubieran desplazado grandes grupos de individuos, o introducido desde el exterior nuevos grupos en cantidad importante, no existiría un cuadro de diferenciación lingüística tan gradual. Asimismo, el tipo físico representado en los monumentos mayas ha permanecido notablemente estable en el transcurso de la historia. Es, pues, probable que los hombres que hicieron el plano de las grandes ciudades de Petén y de Yucatán, los que vigilaron su construcción y los que trabajaron en ella, hablaban alguno de los diversos dialectos mayas.

En 1519, Mesoamérica presenció la llegada de los españoles quienes traían al Nuevo Mundo su lengua romance, que históricamente era la herencia lingüística de la dominación romana en España. El Imperio Romano se había hundido ante las presiones exteriores e interiores, pero la población de la Península continuó hablando sus dialectos iberolatinos a pesar de la conquista y de la ocupación de los vándalos, de los godos y de los árabes. Cuando los principados cristianos del norte de España se unieron para arrojar de nuevo a los invasores árabes, uno de los dialectos españoles del norte, el castellano, hablado dentro de los estrechos límites del Reino de Oviedo, en los Montes Cantábricos, se transformó en el idioma de la Reconquista. Debido a que la Reconquista tuvo como consecuencia la consolidación política y la hegemonía del Reino de Castilla, este dialecto de las provincias septentrionales vino a ser la lengua del nuevo Estado Español. El año 1492 sucede en España la victoria de los ejércitos espa-

ñoles sobre los árabes y la expansión de Castilla por el Nuevo Mundo, más allá del Atlántico; y en este año también apareció la primera *Gramática de la Lengua Castellana,* obra de Antonio de Nebrija (1444-1532), escrita con el fin de enseñar la nueva lengua oficial a las poblaciones que serían subyugadas posteriormente y que hablaban otros idiomas.

Hoy día, la mayor parte de la gente de México y de Guatemala habla sólo español; esta mayoría comprende el 85 por ciento del conjunto de los mexicanos y el 60 por ciento de los guatemaltecos. En México, aproximadamente la mitad de la población restante es bilingüe: habla español tan bien como su lengua materna, una u otra de las lenguas autóctonas.

Si buscamos en un mapa las zonas de lenguas indígenas, constatamos que quienes hablan lenguas autóctonas viven en una serie de islotes más o menos extensos, que son muy numerosos en la parte oriental de las tierras altas del centro, en las montañas del sur y del sureste, sobre las costas norte y sur del Golfo y en Yucatán. No queda más que un pequeño número de islotes de habla indígena en la mitad oeste de las altas tierras del centro, unas 44,000 personas que hablan el tarasco, lengua sin parentesco inmediato en Mesoamérica, Swadesh la ha asimilado últimamente con el macromaya, miembro de una familia penutioidea, vasto conjunto de lenguas que se extiende desde el Tshimshian en la Colombia Británica, hasta Aymara en Bolivia. Esa lengua, según se cree, se independizó entre los años 800 y 5600 A.C. Pero el origen inmediato del tarasco sigue siendo desconocido.

Incluso en el interior de las principales zonas de lengua autóctona, la gente que habla el español y la que habla lenguas indígenas está distribuida de manera más bien caprichosa e irregular, y sólo en unas pocas zonas la gente de habla indígena constituye más del 60 por ciento de la población total. Tal es el caso en el valle septentrional de Toluca y en el estado de Hidalgo (otomíes, 209,000; mazahuas, 79,000); en el norte del estado de Veracruz y en el sur de San Luis Potosí (totonacas, 136,000; huastecas 54,000); en el estado de Oaxaca y en ciertas partes de estados vecinos (mixtecas, 271,000; zapotecas, 248,000; chinantecos, 43,700; mazatecos, 116,000); al noroeste del estado de Chiapas (tzeltales, 77,000; tzotziles, 86,000); en Yucatán (mayas, 283,000); en las regiones montañosas de Guatemala, especialmente en alturas superiores al nivel de los 300 metros (quichés, 442,000; cackchiqueles, 329,000; mames, 272,000; kekchis, 246,000). Se

encuentran por doquier islotes de lengua española incrustados en poblaciones de habla autóctona. En todas partes, igualmente, el español ha afectado fonética y gramaticalmente y en sus vocabularios mismos a estas lenguas, las cuales quizá estén condenadas, a la larga, a desaparecer. En México, Alanís Patiño ha calculado que si continúa el ritmo actual de derivación de las lenguas indígenas hacia el español, todos los dialectos indígenas mexicanos habrán desaparecido dentro de 110 años.

La conquista del Nuevo Mundo fue llevada a cabo en nombre de los reyes de Castilla, y el castellano era el idioma en el que los españoles reclamaron la posesión de las Indias y de sus habitantes. Los conquistadores vinieron de todas partes de España y trajeron la gama completa de los dialectos españoles hablados en la Península. Pero ya que todos entendían el castellano, esta lengua fue el órgano de comunicación de la Conquista en tanto que los demás dialectos quedaron relegados a ocupar un lugar secundario. Por otra parte, los conquistadores no se establecieron en el Nuevo Mundo según su lugar de origen en la madre patria. Así, conquista y colonización limitaron desde el principio las variaciones del lenguaje, así como otros aspectos de la civilización [ver capítulo VIII]. Sin embargo, esta forma inicial de lenguaje cedió muy pronto el paso a una nueva diferenciación, la cual se produjo esta vez en tierras del Nuevo Mundo.

Aún no hace mucho tiempo, era costumbre atribuir las diferencias entre los dialectos españoles hablados en el Nuevo Mundo y los que se hablan en el Viejo Mundo, a la influencia de los inmigrantes andaluces, basándose erróneamente en la idea de que la mayor parte de los conquistadores procedían de la región española de Andalucía. De hecho, los conquistadores procedían de toda España y no se puede responsabilizar a ninguna provincia por las diferencias lingüísticas entre los dos hemisferios. Parece más bien que el idioma español del siglo XVI ha sufrido en todas partes cambios internos de toda índole. Por ejemplo, los dos fenómenos gemelos del *Yeísmo* (sustitución de la *ll* por la *y* y del *seseo* (sustitución de la *c* española por la *s*) aparecieron simultáneamente en diferentes partes de la Península y del Nuevo Mundo.

Además, a medida que la Conquista avanzaba, los grandes espacios abiertos de América ejercieron una acción centrífuga sobre el castellano, idioma unificador de los conquistadores. Las ciudades dominadas por una nueva élite de legisladores, de funcionarios, de sacerdotes, de mercaderes y de terratenientes ausentistas,

se esforzaban en mantener una tradición cultural castellana. Se consideraban españoles *en* América, pero no *de* América, y se aferraban, de manera casi inconsciente, a las fórmulas verbales de la vida cortesana de la metrópoli, a fin de demostrar que continuaban identificando su propio destino con el de la madre patria. Pero en el campo, fuera del alcance de los letrados, los cambios determinados por modificaciones que afectaban a la misma lengua española —y debidos también a la influencia india— produjeron una serie de dialectos coloniales del español. La melodía de las expresiones del náhuatl se introdujo en el español de México del mismo modo que la modulación tan particular del maya influenció el español hablado en Yucatán. Unas 5,000 palabras náhuatl —como *metate* (del náhuatl *metatl*: piedra para moler), *chiquihuite* (del náhuatl *chiquihuitl*: cesta), *tepescuinqle* (del náhuatl *escuintli*: perrito, y en español de México: niño o muchacho pequeño) son de uso corriente entre quienes hablan el español en México. Por otra parte, en Yucatán, quienes hablan español utilizan aproximadamente unas 300 palabras mayas, a tal punto que un yucateco podría emplear una palabra maya como *poch* (deseoso) en una frase española como esta: *estoy poch de un vestido como el tuyo*, o una palabra como *hochobear* (del maya *hoch'ob*: tener muchas ganas de una comida a la cual no se ha sido invitado). A la vez que aprendían los nuevos dialectos coloniales, los indios, por su parte, crearon nuevas variantes del español. Los lingüistas califican algunas veces estas locuciones intermedias nuevas como "español de nivel inferior", designación que no creemos que sea justa. Estas locuciones no se crearon conforme a los cánones establecidos por los cuerpos de eruditos oficiales, especialistas en lo que toca al empleo correcto o incorrecto del castellano, pero han servido y siguen sirviendo desde el punto de vista lingüístico como intermediarios en la confrontación cultural de los vencidos con sus vencedores.

El español de Mesoamérica no ha permanecido tampoco inmóvil. En épocas más recientes, ha sufrido influencias del francés y del inglés, especialmente de los dialectos ingleses hablados en los Estados Unidos. Los siglos XVIII y XIX presenciaron la introducción en el español de Mesoamérica, de unos 850 galicismos correspondientes a pequeños cambios ocurridos en la conversación refinada en el período en que el francés fue la lengua de los diplomáticos y de los literatos del mundo euroamericano, y cuando los habitantes ricos de Mesoamérica enviaban a sus hijos a París

en busca de una educación más refinada. El siglo xx ha visto aparecer palabras como *jonrón* ("home run"), *hamburguesa* ("hamburger"), *overol* ("overall"), *couche* ("couch"), *líder* ("leader"), palabras que simbolizan la influencia de la cultura angloamericana al sur del Río Grande. Un diccionario reciente de los americanismos introducidos en el español de Mesoamérica, contiene 1200 palabras y es una mina de oro para el historiador futuro, ya que tales elementos lingüísticos habrán de señalarle la dirección de la corriente cultural en nuestra época.

IV. *ADVENIMIENTO DE LOS SEMBRADORES DE GRANOS*

El hombre entró en el Nuevo Mundo por primera vez, en la época del Pleistoceno superior (hace 27,000 años), cruzando el estrecho de Bering en la extremidad noroeste de Alaska. Hoy, este estrecho yace bajo el mar, pero en aquel tiempo las dos extremidades estaban sin duda unidas por un puente de tierra firme. Los grandes glaciares del norte —que durante cierto tiempo se extendieron al sur, hasta Illinois—, habían empezado a retroceder, pero aún retenían una cantidad enorme de la reserva de agua del mundo manteniéndose el nivel del mar apreciablemente más bajo que en la actualidad. Los primeros inmigrantes llegados a América fueron cazadores en busca de alimentos. Provistos de dardos con puntas separables y de lanzas que proporcionaban mayor fuerza al brazo que las blandía, seguían la pista de animales salvajes: mamuts, caballos y llamas. Ya hemos visto que estos cazadores no necesitaron mucho tiempo para alcanzar la extremidad sur de América. Hacia el año 7000 A.C., al sur de Chile, se alimentaban de caballos salvajes.

En Mesoamérica también existen testimonios de la presencia de estos hombres. Inmensos osarios con restos de mamuts, llamas, bisontes y caballos salvajes han sido descubiertos en Tequixquiac al norte del valle de México. Entre los objetos fabricados indudablemente por el hombre y que han sido exhumados en estos cementerios de animales, se encontró un punzón de calcedonia, una punta tallada en tibia de bisonte y una vértebra de una especie ya desaparecida de llama, tallada en forma de coyote. La vértebra tallada procede de una capa geológica que data del fin del Pleistoceno, o sea, aproximadamente, del año 11000 A.C. Se asigna la misma fecha a los restos de un esqueleto humano exhumado en las cercanías del pueblo de Tepexpan, situado al oeste y muy cerca de la ciudad de México. Desgraciadamente, el esqueleto no estaba acompañado de restos de animales prehistóricos, aunque a lo largo de la capa en la cual fue encontrado había abundancia de fósiles de mamut. Por ello es un enigma la edad de este esqueleto. Pero hallazgos más recientes han establecido, de

manera precisa, la presencia del hombre en el valle de México a fines del Pleistoceno. En 1952 y en 1954 se encontraron puntas de proyectiles hechas por el hombre, entre los restos de mamuts localizados en Santa Isabel Ixtapan, muy cerca de Tepexpan. Estas puntas presentan un notable parecido con las de los proyectiles de los cazadores encontradas en América del Norte.

Sin embargo, los buscadores de caza mayor no fueron los únicos que se instalaron en Mesoamérica. En el suroeste de los Estados Unidos, los arqueólogos han descubierto restos de seres humanos de una orientación cultural muy diferente. En vez de dedicarse a la caza mayor, acechaban animales pequeños y obtenían la mayor parte de sus alimentos de las plantas silvestres y de sus granos. Aún hoy día, los indios del árido suroeste utilizan los frutos de algunos árboles que pueden ser almacenados con facilidad y durante largos períodos de tiempo: piñones, mezquites y bellotas. Según los arqueólogos, estas gentes han legado a la posteridad metates y manos de metate, así como las piedras que utilizaban en la molienda de su alimento vegetal, para convertirlo en una comida agradable al paladar. Estos recolectores de granos parecen haber vivido entre los años 15000 y 2500 A.C. Durante unos 8,000 años vivieron al lado de los cazadores de caza mayor, pero vivieron totalmente independientes de ellos. Hacia el año 7500 A.C., el medio en el que vivían empezó a favorecer sus probabilidades de supervivencia al mismo tiempo que disminuían las probabilidades de vida de los cazadores de caza mayor. Esta fecha marca el principio de un gran cambio de clima. Sobre un vasto territorio que se extendía desde Utah hasta las regiones montañosas del sur de Mesoamérica, grandes llanuras se transformaron en áridos desiertos; la caza mayor y las plantas cuya vida requiere mucha agua, cedieron su lugar a los animales más pequeños y a las plantas aclimatadas al desierto. Los recolectores de granos sobrevivieron, ya que su rústica alimentación básica subsistía, pero los cazadores desaparecieron a medida que sus reservas de alimentos disminuían, para, finalmente, desaparecer del todo.

Como todos los organismos vivientes, los cazadores y sus mismas presas dependían, a fin de cuentas, de las plantas. Para sobrevivir, los organismos requieren combustible que se traduzca en energía. La fuente de energía por excelencia es el sol, y para aprovecharla debemos contar con las plantas, que son los únicos organismos capaces de producir cantidades importantes de materias orgánicas siguiendo el proceso fotosintético. Podemos también co-

mer animales y sus productos, pero los animales a su vez necesitan del alimento vegetal, como fuente de energías. El alimento vegetal es, de este modo, un elemento estratégico en la cadena vital, y las probabilidades de supervivencia del hombre dependen de su éxito para procurárselo. Los cazadores de caza mayor perdieron la batalla de la supervivencia, pero la ganaron los recolectores de granos.

La recolección de granos también demostró su viabilidad en otra forma. Hacia el año 6000 A.C., algunos recolectores de granos empezaron en algún lugar a interferir con éxito en el proceso de la plantación, germinación y explotación de las plantas silvestres. Los antropólogos han considerado desde hace mucho tiempo esta realización tecnológica como un pilar en la evolución de la cultura humana. El arqueólogo británico V. Gordon Childe considera que es la primera gran revolución en la existencia del hombre. Ciertamente resultó un gran paso hacia la adquisición de un mayor dominio sobre el medio ambiente, porque transforma al hombre en amo, en vez de esclavo de este medio, pues un cazador y un recolector de alimentos salvajes son, en última instancia, esclavos de su fuente de aprovisionamiento: si su caza o su recolecta de víveres son abundantes, pueden vivir la vida de un príncipe selvático; si este aprovisionamiento disminuye o desaparece, se ven amenazados de extinguirse junto con él. Al vigilar el crecimiento y el desarrollo de las plantas y de los animales, el hombre no hace más que atenerse a los procesos naturales; pero asume algunas de las funciones propias de la naturaleza, al sustituir con su propio control, el ejercido por la naturaleza sobre la maduración y el crecimiento de las plantas.

Los orígenes de la agricultura en Mesoamérica, como en todo el Nuevo Mundo, se encuentran aún rodeados de misterio. Nos encaminamos quizá hacia una mejor comprensión de sus inicios. Gran número de disciplinas diferentes ayudan en estas investigaciones. El arqueólogo efectúa excavaciones, con la esperanza de hallar objetos susceptibles de indicar la presencia o la ausencia de la agricultura, y busca restos de plantas cuya edad —gracias al método del carbono 14— es ahora posible definir. El lingüista trata de descubrir la presencia o la ausencia de términos agrícolas y de plantas cultivadas en los vocabularios procedentes de lenguas desaparecidas o reconstruidas. Las semejanzas y las diferencias entre los nombres de las plantas de una lengua a otra, pueden indicarle de qué manera estas plantas han pasado

de un grupo lingüístico a otro. El botánico trata de definir los antepasados y las familias de las variedades actualmente cultivadas y de conocer su distribución, así como la de sus cultivadores. A menudo tratará de descubrir la zona en la que han alcanzado su mayor diversidad, basándose en la hipótesis de que esa diversidad se produce allí donde la planta ha sido cultivada durante el período de tiempo más largo.

Hasta hoy, en Mesoamérica, el indicio más antiguo del cultivo de las plantas no procede de Mesoamérica propiamente dicha, sino de su periferia septentrional, de Nuevo México, al noroeste, y de Tamaulipas, al noreste. Existe también la esperanza de que se descubran datos más importantes en el valle de Méxido, donde en 1958, Helmut De Terra y Arturo Romano localizaron el emplazamiento de sepulturas, en las que había piedras para moler y metates que pertenecían quizá a una antigua población recolectora de granos, cuya existencia puede remontarse aproximadamente a una época intermedia entre 8000 y 6000 A.C. Tales descubrimientos llenarán la brecha existente entre la desaparición de los cazadores de caza mayor, hacia los años 11000 A.C., y la aparición de los cultivadores experimentados, hacia el año 1500 A.C. Hasta entonces, sin embargo, nos veremos reducidos a conjeturas, debido a la pobre información que poseemos.

Aun partiendo de bases tan inciertas, diremos que la agricultura en el Nuevo Mundo se desarrolló independientemente de la del Viejo Mundo. Tanto sus técnicas como las plantas cultivadas difieren mucho de las del Viejo Mundo, lo que respalda la opinión anterior. En el conjunto de la agricultura del Nuevo Mundo encontramos esencialmente dos tradiciones divergentes. La primera se localiza ampliamente en el sur de Mesoamérica y se funda en la reproducción vegetativa, es decir, por esquejes. Los productos incluidos en esta tradición de cultivo dan principalmente féculas y azúcar y son pobres en proteínas y en grasas. El producto principal es una raíz, la yuca (*Manihot utilissima*; en náhuatl: *quauhcámotl*; en maya: *tsin*), y ha sido cultivada durante tanto tiempo que casi ha perdido la capacidad de producir granos. Las yucas más antiguas son de sabor dulce y no venenosas. Existe en cantidad mucho mayor que la variedad amarga o venenosa, culti da en la región del Caribe y en Brasil, pero desconocida en Mesoamérica, en Colombia y en las costas del Pacífico de la América del Sur. Otro producto de este género es la batata (*Ipomoea batatas*; en náhuatl: *camotli*; en maya: *iz*).

Durante cierto tiempo, los científicos pensaron que este producto alimenticio había predominado antaño en las costas del Golfo, en Mesoamérica, debido en gran parte a que los comales asociados de manera característica con el cultivo del maíz, no se encuentran en los antiguos depósitos arqueológicos de la región costera. Pero esta opinión se basa en un concepto erróneo. El maíz se puede comer sin estar molido y los comales se emplean además, en la preparación de otro tipo de alimentos. Según todos los indicios, la reproducción vegetativa revistió siempre, aun en la costa del Golfo, una importancia secundaria.

La agricultura de Mesoamérica pertenece plenamente a la otra gran tradición de cultivo en el Nuevo Mundo que se basa en la plantación de granos. Esto no exige la reproducción por los esquejes; cada año se cosechan, almacenan y escogen los granos, en función de las cualidades deseadas y son sembrados de nuevo. Es interesante observar que la siembra de granos ha predominado aun en las tierras bajas, a lo largo de la costa, donde el cultivo de los tubérculos hubiera podido revestir una importancia mayor. Mesoamérica no carecía de plantas silvestres que pudieran reproducirse por esquejes; tales plantas (como los *camotes del cerro*) son todavía recolectadas en su estado silvestre y vendidas en el mercado, mas no son cultivadas. La tradición en la plantación de los granos tuvo quizá un origen diferente de la tradición basada en la reproducción por esquejes. Sus descubridores probablemente fueran los mismos rústicos recolectores de granos que sobrevivieron a los esforzados cazadores de caza mayor, después del gran cambio climatológico del año 7500 A.C.

Varios factores los pueden haber predispuesto a esa intervención. Empleaban los granos pero al hacerse el clima cada vez más árido, comenzaron probablemente a concentrar su existencia alrededor de ciertos lugares bien regados y mejor favorecidos, donde las cosechas de granos silvestres eran regulares aunque no se lograran en otras zonas. Esta existencia semisedentaria provocó a su vez la aparición de las plantas. Gran número de éstas, utilizadas más tarde en la agricultura, fueron en otra época hierbas comunes que —aprovechando los detritus acumulados por el hombre— empezaron a crecer en lugares habitados. Hierbas y hombres se encontraron ligados por ventajas mutuas: los seres humanos proveían a las plantas de la tierra removida en la que podrían crecer, y las plantas proveían los granos que los hombres necesitaban para alimentarse. Se sabe que las plantas producen cons-

tantemente nuevas variedades, muchas de las cuales perecen por no encontrar un sitio apropiado en el medio —algún rincón en el cual pudieran hechar raíz y florecer. Los lugares habitados por el hombre, sin embargo, representan un cambio radical en el medio ambiente: rincones nuevos con posibilidades nuevas, permiten a las plantas adaptarse y prosperar. Paralelamente, los hombres provocaban incendios en el campo para apresurar la captura de la caza, y estas tierras incendiadas también servían para crear un espacio ecológico propicio.

Pero los hombres no son los únicos agentes del crecimiento y la dispersión de las plantas. Los ríos modifican frecuentemente su curso, desgastan las faldas de las montañas y luego depositan los sedimentos; de esta manera proporcionan a las plantas la posibilidad de buscar un nuevo terreno favorable. Cuando estas plantas han alcanzado su desarrollo, los hombres pueden contribuir a su propagación, ayudando a su expansión geográfica. Las variedades antiguas tienen ocasión de entrar en contacto con variedades nuevas, con las cuales cambian características hereditarias. Así nacen productos nuevos, con el gran vigor que habitualmente acompaña a la hibridación. Este proceso todavía se repite hoy cuando —lo que sucede muy a menudo— las plantas cultivadas se cruzan con plantas silvestres para producir nuevos y más robustos derivados.

Algunas de las primeras hierbas que se eligieron para ser observadas y cultivadas han sido, quizá, plantas como la arcediana y el genopodio, parientes mejorados de la "hierba de puerco", muy común en los campos y en las granjas. La arcediana o amaranto (*Amaranthus lescarpus* y *A. cruentus;* en náhuatl: *huauhtli;* en maya: *xtez;* en español, *bledo*) parece haber sido especialmente importante, hasta la época de la Conquista española. El tributo alimenticio anual impuesto por el Estado Mexicano consistía en 200,000 bushels[1] de amaranto, equivalente a 280,000 bushels de maíz y a 230,000 bushels de frijol. En la historia del polen del valle de México, en los albores de la agricultura se observa la aparición del polen de amaranto antes que el del maíz. Los españoles prohibieron su cultivo ya que se le asociaba con ciertas prácticas rituales; esta asociación parece remontarse a una época bastante antigua. Desde luego, no lograron hacer desaparecer este cultivo, el cual continúa actualmente, y constituye un elemento complementario

[1] Un bushel equivale aproximadamente a 36 litros. [N. del T.]

de la alimentación de los campesinos de toda Mesoamérica. Asimismo, el quenopodio (*Chenopodium Nuttalliae* Safford; en náhuatl: *cuahzontli, epazote*; en maya: *lucum xiu*) todavía se cultiva, se come y es utilizado en la medicina popular. Está estrechamente emparentado con la quinoa de los Andes y pudiera ser la misma planta. En los Andes, la quinoa es una planta propia de las grandes alturas ocupando en esas altas montañas, el lugar del maíz; se muele para hacerlo comestible o se deja fermentar para fabricar cerveza (*chicha*).

Hacia el año 1400 A.C., el cultivo ya no era un fenómeno periférico en Mesoamérica, sino que se transformó en un aspecto esencial de la existencia. Si observamos los vestigios dispersos de aquellos experimentados campesinos, nos damos cuenta de la ancha brecha que los separa de sus ancestros pioneros; eran completamente sedentarios, vivían en pueblos: fragmentos de arcilla sometida al fuego, y que muestran la huella de estacas, nos revelan que construían sus casas con varas, recubiertas de arcilla o de lodo y, también probablemente, cubiertas de cañas o de paja a la manera de las chozas indias o *jacales* (en náhuatl: *xacalli*) de hoy. En aquella época, disponían de maíz y de calabazas a los que añadieron, un poco más tarde, los frijoles, completando así los tres elementos básicos de la alimentación de Mesoamérica. El equipo empleado en la preparación del maíz era idéntico al de cualquier familia indígena actual: el *metate* (en náhuatl: *metlatl*) sobre el que molían el maíz, transformándolo en harina; la mano de piedra (en náhuatl: *metlapil*, o "hijo del metate"), el disco de barro, o comal (en náhuatl: *comalli*), sobre el que eran cocidas al fuego las tortillas de maíz. En las regiones montañosas de Guatemala, los pobladores almacenaban sus cosechas en fosas rectangulares, en forma de botella; más tarde las rellenaban con desperdicios, y a menudo las utilizaban para enterrar a sus muertos. Numerosos huesos de venados y de pájaros son claros vestigios de su alimento obtenido mediante las puntas de lanzas, que hacían de obsidiana, y que tallaban con piedras y con raspadores de hueso. Para las gentes que vivían cerca de los lagos, como en el valle de México, o a orillas de los ríos como en el norte del estado de Veracruz, el pescado era una fuente vital de proteínas.

Los principales instrumentos empleados en el cultivo eran el hacha de piedra y probablemente un bastón de madera para cavar, cuya punta había sido previamente endurecida por el fuego.

Esta especie de bastón, o *coa*, todavía se utiliza. La mayor parte de las gentes fabricaban otros instrumentos, cuando lo requerían sus necesidades; pero un grupo de "talleres" que trabajaban la obsidiana, situados al lado de las grandes fosas de desperdicio, en la región montañosa de Guatemala, demuestran que al menos en esta importante región ya se conocía la especialización. Se fabricaba una especie de alfarería sencilla, que era vendida en las localidades vecinas. Se tejía cierto tipo de tela: en el valle de México se ha encontrado un fragmento de tela de algodón mezclado con fibras de apocinio. Es posible que el algodón (*Gossypium hirsutum* L.; en maya: *tamán*; en náhuatl: *izcatl*) procediera de las tierras bajas, ya que debido a su altura no crece en el valle de México. Quizá viniera de Morelos o del norte del estado de Veracruz. Los caracoles y las conchas traídas de las regiones costeras, primero del Pacífico y más tarde del Atlántico, se vendían en el interior del país. La sal constituía probablemente un artículo importante en el comercio, vital para las gentes que se atenían cada vez más a una alimentación a base de plantas.

Cuando las personas morían, eran enterradas en tumbas dispersas y se les hacían ofrendas que habían de acompañarlas en su viaje. Estas ofrendas no difieren gran cosa de una a otra tumba; indicaban una igualdad de riqueza y de poder entre los muertos. Sin embargo, algunos hombres eran enterrados con varios compañeros —ya fueran miembros de la familia o servidores— cuya muerte involuntaria para el amo representaba una ayuda en el mundo de los espíritus. En estas sepulturas colectivas, el hombre ocupaba el lugar central. Quizá las gentes fueran enterradas cerca de sus casas o aun bajo el suelo de éstas, como más tarde vino a ser costumbre en una gran parte de Mesoamérica. En todo caso, la unidad de la comunidad aún no se simbolizaba reuniendo a los difuntos del pueblo en un cementerio común.

Por todas partes (pero sólo después del año 500 A.C., en las tierras bajas mayas) se encuentran cantidad de pequeñas figuras de arcilla que representan mujeres, de muslos enormes y pecho abultado, así como mujeres de caderas estrechas y cabellera trenzada, del tipo llamado por los arqueólogos "mujer bonita". Si se sostiene una de estas pequeñas obras de arte en la palma de la mano —casi nunca mide más de 9 o 12 centímetros— uno se pregunta, perplejo, lo que pueden significar. ¿Serán retratos de personas que alguna vez caminaron sobre la tierra? En verdad, están fuertemente individualizadas, como si el artista hubiera tratado

de fijar en la arcilla los trazos de alguna persona que conocía. ¿Representarán alguna forma de arte erótico? Su desnudez, unida a la deliberada exageración de sus órganos genitales y de las características secundarias de su sexo, podrían corroborar esta idea. Sin embargo, en general, el arte erótico no estaba muy extendido entre los indios de América (el arte mochica peruano entre 600 y 900 de nuestra era, es una notable excepción) y lo que es arte erótico para un espectador moderno, pudo haber sido tan sólo una estilización convencional para el artista indígena. Las figuras que mencionamos, ¿corresponderán a algún concepto general de fecundidad, expresado mágicamente a través de la exageración de sus órganos genitales? Así lo cree gran número de arqueólogos, pero las caras individualizadas de estas figuras más bien harían pensar lo contrario. Esperemos que un concepto general de esta índole pueda ser expresado bajo una forma más estereotipada.

La misma objeción puede hacerse a la idea de que las figuras representan a "la madre del maíz", principio generador femenino que haría crecer el maíz, de igual forma que en el sureste de Asia se piensa que una "madre del arroz" posee el poder de hacer crecer esta gramínea. ¿Serían estas figuras representaciones de ancestros, portadores de fecundidad y felicidad para los vivos, igual que las muñecas "kachina" de los indios hopi y zuñi de nuestro suroeste representan al conjunto de los ancestros de la tribu, quienes otorgaban la lluvia? Pero no tenemos testimonio del culto "kachina" sino hasta los siglos XIII o XIV entre los pueblos indios del suroeste, y, de todas maneras, ¿por qué todos los ancestros estaban representados con apariencia femenina? ¿Acaso se trata de una cultura en la que las mujeres representaban el principio constitutivo y esencial de la vida social? Esto no es imposible; las mujeres llevan el peso de la agricultura entre los campesinos modestos y constituyen el sexo fundamental en la producción de alimentos en dicha sociedad. Al ser así, la propiedad de las casas, de los bienes materiales y de las cosechas, se transmite a menudo siguiendo la línea femenina. Pero lo que estas figuras parecen indicar está en oposición con el lugar preponderante de los varones en las sepulturas que contienen múltiples cuerpos. Por otra parte, en Guatemala, encontramos también figuras de monos, asociadas más tarde con las divinidades de la danza y la fertilidad.

No poseemos conocimiento positivo alguno de los métodos utilizados por los campesinos más antiguos para hacer crecer sus

Un milenio antes de Cristo, los sembradores de semillas en el valle de México hicieron figurillas femeninas de barro como la que se muestra aquí, conservada actualmente en el Museo Norteamericano de Historia Natural. Nótense el turbante, los aretes y el pectoral.

cosechas, pero el principal sistema de cultivo consistía probablemente en desmontar y calcinar el suelo, procedimiento todavía empleado en nuestros días, en muchas partes de Mesoamérica. Los turistas que durante el verano, viajan por el norte del estado de Veracruz, utilizando la carretera panamericana, pueden ver, sin salir siquiera de sus automóviles, muchísimos campos cultivados de esta manera. Con este sistema se logran campos libres dentro del bosque, desmontando y quemando la vegetación que cubre el suelo. La ocupación de un campo es temporal. Pasados los primeros dos años, por lo general, las cosechas disminuyen bruscamente. Los totonacas actuales y los mayas yucatecos abandonan los terrenos que han desmontado y calcinado, después de dos años de cultivo; los huastecas, después de dos o tres años. El campesino desmontará y calcinará después otra franja de bosque o de terreno cubierto de matorrales, a fin de obtener otro campo y repetirá este proceso cada dos años hasta que su campo inicial se haya convertido en bosque otra vez recobrando su fertilidad. Entonces cabe volver al punto de partida. Es importante constatar que las cosechas pueden ser considerables durante el corto número de años que dura el cultivo de un campo. En Tepoztlán,

población moderna de lengua náhuatl, en el estado de Morelos, las cosechas obtenidas por el sistema de roza son, en promedio, dos veces más grandes que las que se consiguen labrando la tierra cada año; en la región de los actuales totonacas, las cosechas producen de 100 a 1 por cada semilla enterrada, y los campesinos pueden obtener hasta dos cosechas anuales.

Un factor que limita esta clase de cultivo es, sin embargo, la escasez del terreno. Mientras el campesino tenga acceso a tierras nuevas, puede mantener su producción; pero si le resulta difícil conseguirlas, puede verse obligado a cultivar de nuevo sus antiguos campos antes de que hayan vuelto a recobrar la fertilidad, y en este caso, naturalmente, se resentirá su producción. Por consiguiente, cada hombre necesita de una gran superficie de terreno si quiere alcanzar, año tras año, un ritmo constante de producción. En la costa del Golfo, en la región de los actuales totonacas, una familia de cinco miembros necesita 30 acres de terreno para alimentarse, basándose en el sistema de rotación que acabamos de describir, sin que baje su producción. Entre los mayas de Yucatán, las necesidades de una familia con el mismo número de miembros pueden llegar hasta los 72 acres. La falta de terreno puede finalmente obligar a una población a renunciar a este sistema de cultivo; pero mientras haya tierras disponibles, las ventajas de este método superan a sus inconvenientes. Se sabe que en otras regiones del mundo, la gente ha abandonado incluso la agricultura sedentaria basada en trabajos de terracería ejecutados cuidadosamente, cuando tiene oportunidad de conseguir mayor extensión de tierras. Por otra parte, las desventajas del sistema pueden aumentar considerablemente cuando por cualquier motivo se limita la cantidad de las tierras disponibles. Un estudioso holandés ha llegado incluso a elaborar una fórmula matemática que determina la cantidad de terreno que hay que retirar a una población que practique el sistema de roza, para obligarla a trabajar en plantaciones pertenecientes a europeos.

Ese sistema solo es recomendable en última instancia cuando hay abundancia de recursos naturales, y cuando un pequeño número de hombres hace uso de una gran extensión de terreno. Esto contribuye a disminuir la densidad de las poblaciones: se necesita que los hombres vivan aislados si desean, hoy, alimentarse a sí mismos, y, mañana, a una descendencia cada vez más numerosa. Al mismo tiempo, este sistema es fuertemente centrífugo. Reduce las tendencias hacia la concentración de poblaciones, y la influencia y el poder

de los jefes seculares y religiosos. La movilidad esencial de los individuos que lo practican haría bastante improbable que un Estado fuerte, fundado sobre tributos y contratos de trabajo, pudiera constituirse bajo tales circunstancias. Es precisamente este inverosímil conjunto de circunstancias el que se supone existió entre los antiguos mayas del período teocrático (900 A.C., hasta 750 D.C.) No hay más que dos posibilidades lógicas por las que un sistema como el maya hubiera tenido probabilidades de progresar con procedimientos de cultivo como los que acabamos de exponer. Una de estas posibilidades es que la sociedad maya, con sus centros sacerdotales, se hubiera estabilizado por el empleo de algún procedimiento de cultivo distinto cuya existencia desconocemos. La otra posibilidad es que el centro sacerdotal maya haya sido resultado del crecimiento de la población y del aprovechamiento cada vez mayor de la tierra, y que haya actuado como control central necesario para repartir las tierras y reglamentar los cambios de tierra de cultivo. Hay que tener en cuenta las dos posibilidades y volveremos a ellas más tarde.

Otro sistema de cultivo que pudo haber aparecido en los primeros tiempos es el de las dos parcelas, muy conocido de los historiadores, economistas y sociólogos, por los datos que poseemos procedentes de la Europa medieval. En este sistema, se cultiva un campo y el otro queda en barbecho durante uno o dos años hasta que vuelve a recuperar su fertilidad, lo que sólo puede ser factible donde las condiciones climatológicas no destruyan totalmente el contenido mineral del suelo, después de la labor. En Mesoamérica existió este sistema en el alto país totonaca así como en la zona tarasca. En todos los casos, hay que asociarlo con la residencia permanente del campesino en una casa y el aprovechamiento de una huerta. En el alto país totonaca, bastaban 2.5 hectáreas para el sustento anual de una familia y ésta sólo necesitaba 6.5 hectáreas para conservar la fertilidad de la tierra. Estas cifras contrastan marcadamente con las de las tierras bajas totonacas, donde el método de roza sigue en uso. Gracias al sistema de dos parcelas, asociado con el uso permanente de una huerta, mayor cantidad de personas pueden lograr su sustento con la misma superficie de terreno que se requiere para el procedimiento de roza. Mientras que una comunidad de 100 familias de 5 miembros cada una, con este último sistema, necesita 3000 hectáreas en el norte de Yucatán, con el sistema de dos parcelas sólo necesita 650 hectáreas, en la región alta totonaca.

En los albores de la agricultura, los campesinos de Mesoamérica preferían desmontar los campos sobre el flanco de las montañas en lugar de cultivar el fondo de los valles. En numerosas regiones, esta preferencia era debida a la naturaleza montañosa del terreno: no había, sencillamente, bastantes terrenos planos susceptibles de ser cultivados. A menudo el suelo de los valles parece mejor de lo que es en realidad. Su suelo puede estar cubierto de cieno, arena y grava arrancada poco antes a las montañas por los ríos y las lluvias torrenciales; son tierras de condición climatológica deficiente, y no ofrecen a las plantas bastante alimento. Sucede a menudo que estos depósitos estériles cubren parcelas de tierra extremadamente fértiles, que han quedado impropias para el cultivo. Pero incluso el suelo bueno y fácilmente utilizable de los valles presentaba grandes obstáculos a los campesinos primitivos: sus bastones puntiagudos, con los que cavaban, no eran suficientes para destruir los nudos de las raíces y las hierbas hundidas en la tierra. Ciertas zonas de suelo plano no pudieron cultivarse hasta que los españoles introdujeron el arado. El suelo más dócil de las laderas de las colinas no ofrecía obstáculos parecidos. Por otra parte, el cultivo de este tipo de terreno presenta una ventaja positiva: los riesgos de helada son menos graves en los declives inferiores que en el fondo de los valles, circunstancia que los modernos campesinos indios conocen muy bien.

El procedimiento de roza y el cultivo en las laderas de las colinas tienen efectos secundarios que provocan una disminución en las posibilidades de producción alimenticia. En su calidad de campesino, el hombre controla su medio ambiente; puede, sin embargo, mientras trabaja y sin darse cuenta, desencadenar a su alrededor fuerzas que amenazarán su supervivencia. El hacha y la antorcha del campesino han reducido el bosque, pero no pueden evitar la invasión de hierbas muy difíciles de extirpar. Tales invasiones de hierbas constituyen una seria amenaza para el campesino del trópico. El suelo de los bosques, después de haber sido quemado, es blando, fácil de trabajar y fértil, debido a los minerales solubles contenidos en las cenizas; pero la hierba crea una resistente red de rizomas y de raíces muy difíciles de extirpar sin útiles de hierro. Los terrenos de hierba, además, pueden significar una disminución de la lluvia; reciben los rayos del sol y la humedad se evapora; en cambio los terrenos cubiertos de bosques retienen el agua y reducen la evaporación.

En las altas mesetas de Mesoamérica, el cultivo ha liberado igualmente otras fuerzas contra las que todavía están luchando los hombres. Las montañas son precarios depósitos de tierras cultivables; la fuerza de la gravedad y las corrientes de agua, arrastran la tierra vegetal hacia niveles más bajos; ésta es un producto temporal que forma parte del proceso de disolución que conduce rocas y minerales hasta el mar. Las plantas viven de este proceso de disolución que les es esencial. Sin embargo, si el hombre ha de sobrevivir, debe regular al mismo tiempo la rapidez y la intensidad de este proceso. Al talar los árboles de las montañas que protegen los depósitos de tierra, el hombre acorta sus probabilidades de supervivencia. Muchos pueblos abandonados, páramos cubiertos abundantemente de trozos de alfarería que demuestran la gran densidad de la población en épocas pretéritas, canales y terrazas situados a muchos metros arriba del nivel actual de las aguas, son el mudo testimonio de un proceso que se inició hace 4000 años o quizá más. El indio actual que a fin de verificar el grado de humedad y el contenido orgánico deja correr entre sus dedos la tierra reseca de su pobre terreno, ve en la aridez de esa tierra, un signo que anuncia la inevitable proximidad de la ruina de nuestro mundo. Sin embargo, este indio no es otro que el heredero de aquellos hombres que fueron los primeros en saquear la corteza terrestre, con la esperanza de aumentar las probabilidades de supervivencia, para ellos y para sus hijos.

Hacia el año 900 A.C., la alimentación en Mesoamérica según toda probabilidad había tomado la forma que aún posee en nuestros días. Descansa esencialmente en el consumo de alimentos vegetales, al contrario de la alimentación en Europa y en América del Norte que combinan el consumo de cereales con el de carne y leche. En cuanto a los animales domésticos desempeñaban, y todavía desempeñan hoy, un papel ínfimo en la alimentación. En épocas prehistóricas se criaban y engordaban perros pequeños para ser comidos, junto con el pavo (en náhuatl: *totolli;* en maya: *tso*; en el español americano de nuestros días: *guajolote,* del náhuatl *uexólotl,* "pavo macho"); estos animales eran los únicos moradores del corral. Los pobladores de las tierras bajas, como los mayas y los totonacas del Golfo, criaban abejas y los mayas mezclaban la miel fermentada con la corteza del árbol "balche" (*Lonchocarpus longistylus* Pittier) en la elaboración de una bebida fermentada; pero los habitantes de la región alta sacaban parte de su provisión de

azúcar del jugo del maguey. No existía ninguno de los numerosos animales que podían servir de alimento o para el transporte de carga, los cuales desempeñaban en el Antiguo Mundo un papel tan vital, asegurando a grandes masas de hombres la movilidad en los transportes y en la guerra. En Mesoamérica, la carga era transportada por hombres y las tropas se desplazaban a pie, hasta el momento de la Conquista española que ofreció a los indios un espectáculo de centauros armados, cuyos hocicos despedían llamas y metal ardiente.

Si bien en los primeros albores de Mesoamérica la alimentación consistía en "hierbas de puerco", esta alimentación fue tranformándose, y llegó a componerse esencialmente de maíz, frijoles y calabaza, los tres elementos llamados habitualmente la trinidad de los indios de América. El vestigio más antiguo de la cultura del maíz (*Zea mays*; en náhuatl: *centli*; en maya: *ixim*) procede de la Gruta de los Murciélagos, en Nuevo México, donde capas geológicas que datan del año 4000 A. C. revelaron granos de maíz del tamaño de una fresa y que presentan a la vez los caracteres del maíz reventador o palomero y del corriente. Especies análogas de maíz fueron descubiertas en el sureste de Tamaulipas a las que se les ha calculado una edad que se remonta al año 3000 A.C. Sin embargo, el maíz existió en Mesoamérica como planta silvestre, desde la época del pleistoceno; en el valle de México se encontró polen de maíz silvestre a una profundidad aproximada de 61 metros. En alguna parte de Mesoamérica, aunque no sabemos donde, un grupo de plantadores de granos debe haber domesticado la planta. Un poco más tarde, probablemente en la región montañosa del sureste de Guatemala y de Chiapas, el maíz cultivado se ha cruzado con una planta llamada *teocentli*, también híbrida, intermedia entre el maíz y otra planta llamada *Tripsacum*. De allí, se extendió hacia América del Sur, aunque tardíamente (después de que el sistema de esquejes fue sólidamente establecido) y permaneció siempre como un alimento de importancia secundaria. En el Perú, su primera aparición puede situarse entre los años 900 y 700 A.C.; el elote se empleaba como alimento, lo que era de pobre valor nutritivo en comparación a cómo se utilizaba en Mesoamérica, o como base esencial en la elaboración de la cerveza de maíz (*chicha*).

Esta planta posee una gran capacidad para producir nuevas variedades y se adapta extraordinariamente a medios ambientes

distintos. Crece en diferentes alturas que van desde el nivel del mar hasta 3,970 metros (altura del lago Titicaca, en los altos Andes), en regiones de veranos cortos y de climas frescos, así como en el desierto, donde la pluviosidad anual no alcanza los 20 centímetros. En Mesoamérica los granos de maíz son asados y molidos (en mexicano moderno: *pinole;* en náhuatl: *pinolli*; en maya: *kah*) e ingeridos, tanto secos como en una especie de "atole", pero también se puede mezclar en una solución de cal donde se les deja reposar y, finalmente, son molidos, convertidos en tortas y cocidos rápidamente sobre un "comal". Las "tortillas" (en náhuatl: *tlaxcalli*; en maya: *uah*) pueden ser ingeridas solas o bien envolviendo carne, frijoles o chile, en forma de "tacos". Con los granos de maíz cocidos en agua se puede hacer "*pozole*" (en náhuatl: *pozolli*; en maya: *keyem*); con masa de maíz hervida en agua y con un condimento se hace el "*atole*" (en náhuatl: *atolli*; en maya: *za*). Se puede afirmar, que, actualmente, cuando menos un 75 por ciento de la energía que absorbe cotidianamente la población de Mesoamérica tiene por base el maíz preparado siguiendo alguna de estas fórmulas.

El segundo elemento de la trinidad de plantas y granos de Mesoamérica es el frijol, rico en proteínas y grasas, que generalmente se come hervido. Parece que el principal centro de distribución de frijol en el Nuevo Mundo fue Mesoamérica, pero las diferentes especies se adaptaron a condiciones climáticas muy distintas. El frijol común (*Phaseolus vulgaris*; en náhuatl: *ayacotl*; en maya: *buul*) que constituye uno de los elementos esenciales de la alimentación mexicana, es característico de las tierras altas, pero no prospera ni en las llanuras ni en terrenos demasiado elevados. El frijol "tepari" (*Phaseolu acutifolius,* var.) es una planta adaptada al desierto. El frijol "lima" (*Phaseolus lunatus*; en maya: *ib*) es un producto de las regiones cálidas y generalmente tropicales, de clima netamente seco. Se encuentra raramente a una altura mayor de 1220 metros. La primera huella del frijol en Mesoamérica se halló al sureste de Tamaulipas y se remonta al año 2500 A.C. Aunque algunas de las primeras comunidades agrícolas existentes en el valle de México conocían el maíz hacia el año 1350 A.C., no cultivaron el frijol hasta un poco más tarde. Esto significaría que en cierta época carecieron de una fuente muy importante de proteínas, como complemento de los hidratos de carbono que les proporcionaba el maíz.

Ralph Linton sostiene, no sin razón, que todo grupo humano

ha de disponer de una fuente adecuada de proteínas si quiere mantener una vida regular. Los cazadores y los recolectores pueden obtener las proteínas de los animales, de los pájaros salvajes o del producto de la pesca. Pero a los campesinos les es cada vez más difícil procurarse una ración adecuada de proteínas si no poseen además animales domésticos. Mesoamérica, al igual que toda la América precolombina, sólo poseía un número restringido de animales domésticos, si se compara con la gran cantidad de ejemplares que había en el Viejo Mundo. Así pues, el frijol puede haber sido una adición importante para mejorar la dieta del campesino de Mesoamérica.

La tercera especie de planta importante que forma la trinidad americana comprende la calabaza (*Cucurbita*; en náhuatl: *ayotli*; en maya: *kum*), y el ayote (*Lagenaria siceraria*; en náhuat: *tecomatl*; en maya: *bux, lek*) Estas plantas se encuentran entre los restos más antiguos de productos agrícolas que han sido encontrados, tanto en el sureste de Tamaulipas como en el Perú, en América del Sur; en ambas regiones se adelantaron a los frijoles y al maíz. Al principio las buscaron y después las cultivaron por sus semillas aceitosas, ricas en proteínas, más bien que por su pulpa; constituyen todavía una parte importante de la alimentación de los habitantes de Mesoamérica, quienes se comen también las flores y las hojas. Las variedades silvestres no tienen pulpa, pero el ingenio humano ha producido una gran cantidad de variedades ricas en almidón y en azúcar.

Un complemento imprescindible de las comidas de esta región es el chile (*Capsicum annuum* L. y *C. frutescens* L.; en náhuatl: *chilli*; en maya: *ic*; en español de México: *chile*). Se encuentra en innumerables variedades; las zonas que presentan la mayor diversificación de esta planta —Mesoamérica y Brasil— pueden ser igualmente las zonas donde se originó la especie. Ciertas variedades son ingeridas crudas, otras, en salsa. Constituyen una fuente apreciable de vitaminas y sirven para facilitar la digestión de los alimentos ricos en celulosa. Otro complemento necesario de tales alimentos es la sal. Los individuos que ingieren carne y leche no parecen tener necesidad de tanta sal como los que comen plantas; éstos siempre están ávidos de cantidades considerables de cloruro de sodio. Por ello, los depósitos de sal han desempeñado un papel estratégico en el desarrollo histórico de Mesoamérica. El valle de México resultó particularmente favorecido porque en sus lagos salados se obtenía la sal por evapo-

ración. En otras partes, debía ser transportada a través del país o por mar: el comercio de la sal fue un factor importante para unir, desde tiempos remotos, la costa del Golfo de México con Yucatán.

La alimentación que acabamos de describir es tan uniforme y el apego al maíz, las calabazas, los frijoles y el chile, tan invariable, que muchos observadores han deducido que esta dieta debe producir serias deficiencias de nutrición. Pero los individuos cuya alimentación es a base de carne o de leche están expuestos a formular juicios insuficientemente sólidos en relación con las normas alimenticias de los individuos que forman parte de otras civilizaciones. Los indios de Mesoamérica han comido, y comen aún, muchos alimentos que no pueden ser del gusto de gentes cuya educación pertenece a un conjunto de tradiciones relacionadas con la cría de ganado y el cultivo de los cereales. Los análisis de laboratorio han revelado cantidades considerables de proteínas, vitaminas y minerales en alimentos tales como el *axayácatl*, una mariposa de las regiones montañosas, y sus huevos (*ahuauhtli*) que constituyen un fino caviar; la *malva*, planta silvestre montañosa de gusto muy similar al de las espinacas; el *nopal*; el *ajonjolí* y las semillas de calabaza; el cacahuate y los piñones; los gusanos rojos y blancos que pululan en el maguey; la iguana (el gran lagarto de las llanuras tropicales, cuyo sabor se parece al de las ancas de rana) y su hueva; las tortugas, serpientes y *chumiles*, las ratas y otro gran número de elementos ocasionalmente añadidos a la dieta cotidiana. Además, en las tierras altas, los indios beben también grandes cantidades de pulque (en náhuatl: *octli*), jugo fermentado de maguey (*Agave atrovirens;* en náhuatl: *metl*) que beben sin filtrar y cuyo grado alcohólico es de 3 a 5 por ciento. Esta bebida provee notables cantidades diarias de minerales y de vitaminas *C* y *B* a los pobladores de muchas regiones. En épocas anteriores a la Conquista, esta bebida estaba a menudo reservada a los nobles y a los ancianos, y prohibida al hombre común y al individuo joven y vigoroso; en la actualidad, el pulque se bebe sin ninguna restricción. En Teotihuacán se han encontrado raspadores especiales para hacer correr más abundantemente el jugo del maguey. El uso del pulque se remonta por lo menos a la época teocrática y probablemente es mucho más antiguo.

En la segunda mitad del segundo milenio A.C., se observa, pues, en toda Mesoamérica el desarrollo de una vida concentrada en las aldeas habitadas por campesinos provistos de utensilios pri-

mitivos, que se esfuerzan en hacer surgir de la tierra las cosechas que forman la base de una alimentación uniforme, y tratan de entrar en contacto con las potencias sobrenaturales de una manera que aparentemente implica una proyección del principio generador femenino en el mundo mítico. Los lazos entre las comunidades son aún débiles; se fundan sobre contratos comerciales esporádicos y las mismas comunidades no se encuentran aún subordinadas a una autoridad con sede fuera de sus propios límites. Estos sembradores de granos son aún campesinos primitivos, sin serlo todavía en el sentido estricto del término, pues el campesino no es ya un segmento aislado de la sociedad que se basta a sí mismo, sino una parte funcional de un todo social más amplio, en el cual la sociedad está dividida en un centro de poder y de gobierno y en un país interior rural, formado por agricultores dependientes. Esta sociedad comprende tres niveles de organización: los hogares, la comunidad que comprende estos hogares, y el naciente Estado que abarca a las comunidades y dicta leyes.

Hasta el año 900 A.C., no existía, sin embargo, ningún signo que indicara este fenómeno. La comunidad era la unidad autónoma de la vida social, y el desarrollo de los lazos fuera de sus límites pertenecía aún al futuro. Cuando se observa esta unidad desde una perspectiva más alejada, se advierte que en Mesoamérica jamás ha sido suprimida. Los sencillos utensilios de la agricultura y los enseres de cocina, las labores agrícolas, los conceptos religiosos relacionados con el ciclo de siembras y cosechas, el estilo de vida que gira en torno de la comunidad donde se nace, todo esto ha permanecido básicamente estable hasta nuestros días. Imperios y conquistadores invaden el país, se fundan ciudades, nuevos dioses anuncian la salvación, pero, en las calles polvorientas de las pequeñas aldeas, persiste un género humilde de vida, que surge de nuevo cuando la furia de la conquista se calma, las ciudades se convierten en cenizas y los nuevos dioses son olvidados. En el ritmo del desarrollo de Mesoamérica, se reconocen las fases de una gran construcción metabólica, seguida de procesos catabólicos que minan los cimientos de templos y ciudadelas hasta que éstos se derrumban, arrastrados por su propio peso, o hasta que desaparecen en un furor de incendio y destrucción. Y, sin embargo, hasta hoy, la comunidad de los cultivadores ha conservado su capacidad de replegarse sobre sí misma y de mantener su integridad frente a la duda y al desastre. Esto ha sucedido hasta hoy, pero quizá no continúe por mucho tiem-

por ya que el mundo moderno se ha lanzado a romper de una vez por todas los lazos que agrupan a la gente en una unidad local, impulsándola a participar activamente en la vida de la gran sociedad. Es una vía de sentido único que no ofrece posibilidad de regreso. El mundo de Mesoamérica ha sobrevivido a numerosas destrucciones; el período que actualmente vivimos se acerca ahora a su nadir.

V. *ALDEAS Y CIUDADES SAGRADAS*

Hacia el año 900 A.C., la vida igualitaria de la comunidad agrícola primitiva se complica cada vez más. El número y la gama de plantas cultivadas aumenta, la caza en cambio empieza a perder importancia. Las reservas son más abundantes y más seguras y va desapareciendo el caso de tener que utilizarlas para satisfacer necesidades esenciales de subsistencia; el cultivo de los productos parece estar más asegurado. Estas condiciones hicieron posible que ciertos grupos de hombres establecieran un gravamen sobre la venta de los sobrantes, para emplearlo en fines que trascienden la simple subsistencia. Si bien es verdad que el hombre no vive sólo de pan, debe, ante todo, ganarse el pan cotidiano lo que le permite vivir. Sin embargo, ninguna sociedad humana reduce sus miras a la búsqueda de su alimento; en cuanto ha sido satisfecha esta necesidad esencial, se eleva y se esfuerza en sobrepasar sus limitaciones terrestres.

Este esfuerzo es evidente y se manifiesta de diversas maneras en los vestigios materiales que los primeros habitantes de Mesoamérica dejaron tras ellos. Es evidente también que se produjo un aumento de la especialización y del comercio: la alfarería ya no se fabricaba para fines domésticos, sino también para la exportación. Las conchas, el jade, la turquesa, eran exportados e importados. En las ofrendas funerales aparecían diferencias cada vez mayores.

En Kaminaljuyú, existe un túmulo de 6.10 metros de alto; en su interior está enterrado un hombre en posición de reposo, rodeado de 400 vasijas, vasos de jade, de mármol, de piedra verde, máscaras con incrustaciones de jade, espejos de pirita y adornos de concha y de hueso. Otro individuo está enterrado sin estas marcas de distinción. Se impone una separación social entre dos miembros de la misma sociedad, que continúa en el último viaje y se prolonga en sus existencias en el más allá. En el valle de México y en otros lugares, se encuentran figuras que representan hombres lo mismo que mujeres, muchas de ellas dedicadas a alguna ocupación terrestre: jugando a la pelota, jalando perros

o llevando niños.

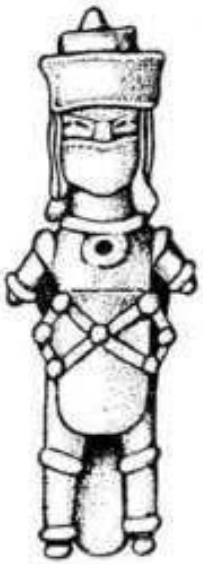
Aquí podemos obtener la primera perspectiva de algunos hombres que se diferencian de sus compañeros, tanto por su apariencia como por sus prerrogativas. Algunos tienen la cara tras una máscara, con pectorales, capas, brazaletes, ajorcas y tocados; sólo los personajes así vestidos pueden aparecer en compañía de una o dos mujeres, o bien sentados sobre un banco de cuatro patas. Aun cuando estos hombres enmascarados no tengan aún caracter típico —los detalles de sus vestidos y del aspecto exterior difieren de un individuo a otro— probablemente son los primeros representantes de un tipo social que dominó durante cerca de dos milenios en la sociedad de Mesoamérica. Este tipo de hombre es el sacerdote que se distingue de los hombres comunes, por sus vestimentas, su porte, su capacidad, su visión del universo y el empeño que pone en comprenderlo. El año 900 A.C., señala la aparición de este hombre en la sociedad de Mesoamérica. A esta fecha se remontan las primeras grandes construcciones edificadas con fines religiosos (prototipos de los montículos funerarios y de las plataformas de los templos) que fueron el escenario en el que estos nuevos especialistas desempeñaron su papel social.

El desarrollo de la diferenciación entre sacerdote y creyente común, el uno, intelectual de carácter sagrado, y el otro, campesino ligado a la tierra, va a la par en numerosas partes de Mesoamérica con la propagación de un estilo artístico especial comúnmente llamado olmeca por los arqueólogos. El origen de este estilo, las características culturales de aquellos que lo siguieron, así como la profundidad y continuidad de su influencia, son el tema de apasionantes especulaciones. El sitio olmeca más grandioso es La Venta, gran recinto ceremonial edificado en una isla, en medio de pantanos donde crece el mangle, en el norte del estado de Tabasco, sobre la costa del Golfo. Pero se encuentran objetos de estilo olmeca al norte, en Tlatilco, sobre el valle de México; al oeste, en Guerrero, y en Costa Rica hacia el sur. Algunas de sus obras datan del año 900 A. C., pero en La Venta este estilo persistió hasta el año 400 A.C. Es probable que en otros lugares haya durado más tiempo. Las características de este arte son muy peculiares y fácilmente reconocibles cualquiera que sea el lugar donde se le halle. Dos de sus características pueden ser apreciadas a simple vista: especial deleite en cincelar el jade y la obsesión por el jaguar, animal que representaban bajo multitud de formas. Ningún otro pueblo ha igualado a los artistas olmecas

en su hábil trabajo del jade ni en la cantidad de objetos de jade que han dejado en sus escondites sagrados de La Venta o del Cerro de las Mesas. Ninguna otra tradición artística de Mesoamérica tuvo tal obsesión por las formas felinas. Los olmecas cincelaron hachas rituales y altares con forma de jaguar; los dientes, manchas y garras de este animal se encuentran representados en piezas de alfarería, en aretes y en máscaras. Se han encontrado, cincelados en jade, muchos incisivos de jaguar; muchas cabezas humanas marcadas con el tatuaje del jaguar; hombres envueltos en pieles de jaguar y caras humanas de apariencia felina cuyo centro es una boca parecida a la del jaguar.

En cuanto al significado que el jade y el jaguar tenían para estos antiguos idólatras, sólo podemos hacer conjeturas. En la tradición religiosa de Mesoamérica el jaguar estaba asociado al dios de la lluvia y de la fertilidad, llamado Tláloc o "El que Hace Crecer las Plantas", por la gente de lengua náhuatl. Uno de los aspectos de Tláloc es el de dios de la tierra que habita en cavernas y montañas y que posee "el corazón de la tierra". Así, el jaguar viene a ser un símbolo del poder que reina en el corazón de la tierra. Pero en el complejo lenguaje simbólico de la región, cavernas y montañas significan igualmente pueblos y ciudades, y me inclino a creer que el jaguar es un símbolo de dominio, no sólo sobre los orificios sagrados de la tierra sino también sobre el hombre. En las tumbas mayas encontramos frecuentemente, quijadas de jaguar, y en las esculturas elaboradas por estos pobladores hallamos tronos que guardan parecido con este animal; los sacerdotes y los jefes mayas adornaban sus cabezas con tocados con figuras de jaguar y rasgos de este animal aparecen en los rostros de los dioses y de los hombres.

El jade era la piedra más preciosa del arte lapidario de Mesoamérica. Veinticinco siglos más tarde, en la época de la Conquista por los españoles, cuando un noble expiraba, ya fuera entre los mexicas en el valle de México, o en Yucatán, le colocaban en la boca un trozo de jade en el momento de sus funerales, para representar su corazón; un simple ciudadano no recibía más que una piedra común de color verde. Se ha comprobado que el jade era empleado del mismo modo en Kaminaljuyú, hacia el año 300 D.C. Allí también existía una relación entre el objeto usado y la nobleza, la situación excepcional, la supremacía, el poder del individuo. Estos indicios nos llevan a considerar el estilo olmeca como la manifestación exterior de un culto religioso fuerte-



Esta figurilla de barro de un enmascarado proveniente de Tlatilco, en el valle de México, indica el surgimiento de especialistas religiosos de profesión hacia el año de 900 A.C.

mente matizado por la política. Estos indicios nos muestran divinidades nuevas de carácter rapaz, cuyo culto impuso diferencias entre los hombres, creando jerarquías en las actividades y en el poder. Si el arte olmeca conoció tan amplia difusión y ejerció una influencia tan duradera es porque subrayaba el nuevo sistema introducido en el orden social.

La transición entre la recolecta del alimento y la domesticación de los animales y el cultivo de las plantas, impuso un cambio importante en la tecnología y se logró la conquista de nuevas y considerables fuentes de energía. ¿Esta complejidad se habrá fundado en una modificación análoga de orden tecnológico, o habrá sido más bien resultado de una explotación más eficaz de posibilidades contenidas ya en el antiguo género de existencia de los plantadores de maíz? En el mundo antiguo, la transición entre las sociedades agrícolas igualitarias de la edad neolítica a las sociedades urbanas de la edad de bronce, basadas en el concepto de clase, ha implicado en su conjunto un fuerte desarrollo de la productividad gracias a la introducción y a la intensificación del riego y a la aparición de nuevas formas de organización impuestas por nuevos grupos dirigentes. No podemos saber con exactitud cuál de estos fenómenos se produjo primero. Algunos escri-

tores creen que la irrigación creó la necesidad de una organización más eficaz y de una coordinación en la construcción y mantenimiento de diques, presas y canales así como de una supervisión y vigilancia de los trabajadores encargados de la construcción y de la reparación de este género de obras. El cultivo basado en el riego también produjo excedentes agrícolas que alimentaron tanto a los trabajadores como a los nuevos organizadores de la producción. Otros estudiosos sostienen el punto de vista opuesto y estiman que primero aparecieron las nuevas formas de organización, haciendo posible el advenimiento de las nuevas empresas de producción.

Cuestiones similares deben preocuparnos cuando nos preguntamos de qué manera se aprovisionaban los nuevos centros religiosos. Algunos de éstos no eran más que lugares sagrados, habitados sólo por un pequeño grupo de religiosos custodios, pero que eran visitados ciertos días de fiesta por la población de las regiones circundantes. Muchos de los centros situados en los bosques tropicales, en la región de Petén, parecen haber sido de este tipo. Otros, sin embargo, constituían verdaderas ciudades, como por ejemplo, la metrópoli mexicana de Teotihuacán.

Sanders ha estimado la población de Teotihuacán en un mínimo de 50,000 habitantes, aunque puede pensarse que haya sido de 120,000. Para alimentar a tan extensa población con el sistema de dos parcelas, hubieran sido necesarios aproximadamente de 150,000 a 400,000 acres de terreno sin contar un número igual de acres que alimentaran a la población de productores.

Si nos basamos sólo en estas consideraciones lógicas, puede admitirse que una ciudad de esta importancia debía contar con sistemas de cultivo que añadieron a los de roza y dos parcelas, o que los reemplazaron. ¿Existe alguna evidencia de otros métodos? Conocemos cuatro, todos ellos prehispánicos, como es fácil demostrar. El primero es el cultivo en terraza. El terrazamiento, con paredes de sostén hechas de piedras, para impedir la erosión de los flancos de las colinas y la libre circulación de las aguas de la lluvia, es ciertamente prehispánico y puede remontarse a una edad anterior a las civilizaciones teocráticas. Otro método de cultivo utiliza los terrenos de fondo húmedo (tierra de jugo). Es lícito suponer que este sistema ha sido utilizado igualmente desde la época de los primeros plantadores de maíz. Un tercer método lo encontramos en la actualidad en una pequeña zona que disminuye sin cesar, en la parte sureste del valle de México. En esta

zona, se practica el cultivo por medio de *chinampas*, llamadas a menudo jardines "flotantes" debido, probablemente, al hecho de que no flotan. Una chinampa es una plataforma construida con capas de lodo que se alternan con capas de plantas acuáticas, en el interior de un lago, pero atada fuertemente a la orilla con ayuda de las raíces de un *ahuehuete*, árbol de la especie *Taxodium*. La chinampa es capaz de una enorme producción permitiendo frecuentemente hasta tres cosechas anuales. Se hacen crecer plantas en algunos sembradíos que son transplantadas a la chinampa después de cada cosecha, de tal forma que la producción es prácticamente continua. Durante siglos, los pueblos con chinampas de los lagos Chalco y Xochimilco han provisto de alimentos básicos y productos vegetales a los grandes centros del valle de México. Hasta 1900, el gran mercado de la ciudad de México era surtido por medio de canoas hechas de troncos ahuecados y empujadas por perchas que recorrían el gran canal de la Viga, hoy seco y desolado. La sequía de los lagos ha causado la casi total desaparición de las chinampas.

Hasta hoy, nadie ha exhumado todavía alguna chinampa "fósil". No se sabe hasta qué fecha se remonta este sistema de cultivo, pero pueden formularse varias hipótesis razonables. El cultivo en chinampas requiere agua dulce, por lo que éste no fue posible en grandes proporciones hasta que el hombre hubo logrado, con la ayuda de diques, dirigir el curso de las aguas saladas que invadían los lagos del valle. En época de la Conquista existía un dique de esta índole, pero pudo no haber sido el primero. El emplazamiento de un importante y antiguo centro teocrático como Cuicuilco, en las cercanías de un lago de agua dulce, resulta bastante sugestivo. Quizá la construcción de una obra tan antigua se emprendió durante uno de los períodos de sequía, en la época de los últimos plantadores de granos. De haber sido así, no es improbable que ciertas modificaciones en el nivel del lago no se hayan debido a la sequía natural, ni a otros factores climatológicos, sino al hombre. En todo caso, no se puede tener la certeza de la existencia de chinampas antes de mediados del siglo XIV, cuando llegaron al valle de México los primeros mexica-colhuas o aztecas y emprendieron la construcción de chinampas. En aquel tiempo, los mexica-colhuas eran bárbaros procedentes de la frontera norte y es muy improbable que fueran los autores de la idea. Es posible que este método de cultivo lo hayan copiado de las poblaciones establecidas anteriormente en el valle. Aquí también,

nos vemos reducidos a conjeturas hasta que algún investigador activo descubra la primera chinampa.

El mismo misterio rodea el cuarto sistema, la irrigación. El riego existía sin duda en la época de la Conquista y poseemos una lista de más de 400 comunidades que practicaban el riego, así como estudios relativos a ciertos trabajos de irrigación que dan fe de su origen prehispánico. La primera noticia que tenemos sobre un canal de riego no se remonta, sin embargo, más allá del período inmediatamente posterior a la caída de Teotihuacán. Cerca de Cuicuilco existen algunas huellas de fosas que quizá hayan servido para el riego, pero son poco claras y no propiamente estratigráficas, y no pueden ser aceptadas si se les aplica un criterio científico y de cierto rigor. Es posible que el riego haya sido practicado antiguamente. En Arizona, lo fue desde el período teocrático. Pero nos vemos obligados otra vez a recurrir a simples conjeturas en cuanto a su existencia en el valle de México, hasta que tengamos más datos seguros.

Lo que es cierto para el valle de México, lo es también para toda Mesoamérica, incluyendo la región de Petén. ¿Si admitimos que los mayas de Petén no practicaban más que el sistema de roza, cómo explicar entonces los numerosos centros ceremoniales situados en esta zona? El cultivo de roza, implica, generalmente, una población dispersa y no dispuesta a someterse a una autoridad central. Así pues, ¿cómo pudieron mantenerse los sacerdotes mayas en una zona así, no en uno, sino en gran cantidad de casos, y no sólo durante un período breve, sino por más de 800 años? Es muy probable que los mayas conocieran también, aparte del procedimiento de roza, algún sistema intensivo de cultivo que les permitiera sostener algunos centros estables de gobierno aun cuando tuvieran también que administrar a una población campesina en constante desplazamiento. Quizá se tratara de un sistema de chinampas o de un procedimiento similar, aprovechando los numerosos lagos y pantanos de la región de Petén. Esto sería lo que simboliza en las figuras artísticas y religiosas el empleo constante del nenúfar como motivo artístico. También es posible que los mayas de Petén hayan importado una parte de su alimentación de los países montañosos. En los antiguos Libros de Profecías del Sacerdote del Jaguar, escritos después de la Conquista, en lenguaje fonético maya y sobre papel europeo, encontramos una profecía que podría hacérnoslo creer. En el año 5 Ahau, dice el profeta que habrá una sequía, "pero el agobio del hambre no será

muy grande ya que el agua de los canales, allí, al otro lado de la montaña, del otro lado de las colinas rocosas, habrá de producir alimento". Algún día tendremos que encontrar la solución a estos problemas. Mientras tanto, nos enfrentamos a contradicciones lógicas y a una carencia de datos precisos.

Si no podemos referirnos todavía a un conjunto de hechos bien establecidos, que demuestren que el período teocrático fue precedido por una serie de cambios tecnológicos, podemos, sin embargo, asegurar que la organización de la sociedad sufrió un cambio considerable. La figura dominante de este nuevo orden social fue el especialista en materia religiosa, cuyo centro de autoridad era el centro ceremonial, el recinto sagrado, apartado de las labores cotidianas ordinarias y de las chozas de los cultivadores. En el interior de este recinto se encontraba el aparato especial que servía para concentrar, almacenar y distribuir entre los hombres comunes, la energía sobrenatural. Esta maquinaria estaba en manos de hombres extraordinarios, sacerdotes a la vez que jefes, cuya especial formación y conocimientos esotéricos les permitía acercarse a la divinidad y transmitir sus deseos. Estos especialistas hacían los símbolos de la divinidad: la máscara de jaguar o las plumas del quetzal, y hablaban por boca de los dioses. Pero no estaban sólo entregados a lo sobrenatural, sino que sentían verdadera pasión por el poder que ejercían sobre los demás hombres. En estos sacerdotes, la sociedad había creado un cuerpo de gentes que consagraban todo su tiempo a las cuestiones religiosas, pero quienes además eran especialistas en materia de organización, capaces de exigir a todos los hombres, trabajo, tributos y homenajes. A un régimen de esta índole, se le ha llamado teocrático, y bajo su égida, se confunden el poder gubernativo y la autoridad religiosa. Así pues, el orden social no era más que un reflejo del orden universal. Si los dioses se afanaban por mantener a los hombres en su lugar, y si los hombres trabajaban para mantener a los dioses en el cielo, el equilibrio de la sociedad estaba convenientemente asegurado.

La mayoría de los Estados antiguos se basaban en la combinación del terror sobrenatural con el poder secular; los reyes de China, de Mesopotamia, de Egipto y del Perú, eran hijos del cielo o del sol, quienes en su elevada posición tenían la responsabilidad de mantener el equilibrio universal. Permanecían frente a sus siervos con el esplendor y el terror inherentes a su divinidad, pero entregando también a estos súbditos los beneficios de la paz y de

una vida social bien ordenada, la cual no era otra cosa que el reflejo de un universo bien ordenado.

Las pinturas murales y la alfarería del período teocrático representan sacerdotes y, rara vez, guerreros. La figura principal de la sociedad dominada por el centro ceremonial es el servidor de los dioses, que consagra todo su tiempo a la mediación entre lo natural y lo sobrenatural, de la que depende el bienestar del hombre. Este personaje es el administrador y el representante de los dioses en la tierra. Mientras vive es portador de sus símbolos y al morir, estos símbolos son enterrados con él. En nombre de los dioses dirige la construcción de pirámides gigantescas, y en nombre de ellos exige la obediencia de los hombres sobre los que ejerce su autoridad.

Si se compara con el período posterior "militarista" (750-1519 de nuestra era), parece que en la época teocrática la guerra fue poco practicada, si bien no completamente abandonada. La única huella de fuerza militar en Teotihuacán es la representación, en un mural, de un guerrero que ostenta una lanza adornada con plumas, y, además, flechas guarnecidas con bolas protectoras. Los glifos de Monte Albán se refieren probablemente a ciudades vencidas y conquistadas hacia el comienzo de la era cristiana. Las representaciones de hombres armados con macanas son bastante comunes en el arte olmeca. Me inclino igualmente a pensar que las representaciones de las cabezas que llevan colgadas de la cintura los personajes mayas en las estelas, no son inocentes motivos decorativos, sino trofeos de cabezas humanas. Sobre las estelas mayas se ven prisioneros y los sacrificios humanos parecen haber sido una práctica bastante general, si bien las víctimas eran principalmente niños, y no adultos, como en los últimos tiempos. La punta de lanza encontrada en la tumba de un sacerdote de Teotihuacán puede, además, servir para recordarnos que la fuerza no se ejerce necesaria y únicamente contra el enemigo del exterior, sino también contra sus compatriotas. El período teocrático parece, sin embargo, haberse diferenciado del período militar, tanto por la importancia como por la naturaleza de la guerra practicada. El poder de los sacerdotes fue probablemente ideológico al principio, si bien la lanza, la macana y la flecha pudieron no estar ausentes nunca de la escena.

Los nuevos especialistas ejercían también funciones económicas, algunas de las cuales se relacionaban con sus actividades religiosas. Malinowski nos ha demostrado de qué manera el cumpli-

miento de los ritos mágicos puede ayudar a la organización y a la reglamentación de las actividades económicas. El clero establecía el calendario religioso, en el cual se indicaba al pueblo cuando había que desmontar nuevos terrenos, cuando debía plantar, deshierbar y cosechar, y las ceremonias religiosas se efectuaban también con la mira de incrementar las labores agrícolas. La más antigua representación de una ceremonia de este tipo que haya llegado hasta nosotros es probablemente el curioso bajorrelieve procedente de la cantera de Jonacatepec, Morelos, que representa a tres sacerdotes vestidos con las insignias reales de estilo olmeca; sostienen azadas en actitud de cavar, mientras un cuarto sacerdote riega la tierra con el semen de su pene erecto. Los sacerdotes de Tláloc en Teotihuacán, arrojan granos y agua con las manos abiertas; en un manuscrito maya vemos un personaje portando un tocado en forma de jaguar, y plantando maíz con la ayuda de un bastón especial. Si el riego se practicaba en épocas teocráticas, es de suponer que la clase sacerdotal ejercía un papel capital en la organización y en la distribución de los excedentes que producía. Donde se practicara el cultivo de roza, los sacerdotes desempeñaban probablemente un papel importante en la repartición de las tierras entre los campesinos, y reglamentando la "rotación" de las tierras con el fin de mantener un elevado nivel de fertilidad. Finalmente, es posible que los templos fueran utilizados como depósitos para los granos que habrían de servir para la cosecha del año siguiente.

Sin embargo, los sacerdotes no ejercían únicamente funciones de administradores y de organizadores del esfuerzo agrícola. En su calidad de servidores de los dioses, administraban los valiosos bienes ofrecidos a las divinidades. Los centros religiosos se transformaban en verdaderos almacenes sagrados, en los que se acumulaban los costosos productos al servicio de lo sobrenatural. Así, en Teotihuacán se encuentran conchas procedentes de las dos costas, piedras preciosas de Guerrero, pelotas de hule procedentes del sur del Golfo, mica de Oaxaca, plumas de quetzal procedentes de las regiones meridionales, y algodón de Morelos o de Veracruz. La obsidiana, el sílice, las piedras para moler y los metates de granito y de lava, el jade, las jarras de mármol, las conchas de los dos océanos y las plumas de quetzal que han sido encontrados en Huaxactún, son indicios de un comercio sostenido al servicio de los dioses. En Teotihuacán se han encontrado piezas mayas de alfarería tzakol policromas, con dibujos geométricos; las bellas jarras

cilíndricas, de tres patas, de Teotihuacán, se encuentran en todas partes. Un tipo de alfarería delgada, de color anaranjado, artículo especialmente fino originario quizá del sur del estado de Puebla, ha sido hallado en Colima, al norte, y en Copán, al sur.

Se cree que las expediciones comerciales que viajaban de un centro a otro estaban patrocinadas o eran protegidas por los sacerdotes. Acosta Saignés sugirió que los comerciantes profesionales de lo que fue más tarde la militarista Mesoamérica, los pochtecas, representan un antiguo grupo de gente con fuertes contactos con las regiones costeras del Golfo. Es posible que tales intermediarios hayan transportado estas mercancías de lujo, de un centro a otro. Al mismo tiempo existía, sin duda alguna, otro género de mercado: el mercado popular a la sombra de los templos, al que los campesinos que habitaban en las cercanías traían sus productos destinados a los dioses, cada semana, ya fuera de manera regular o bien aprovechando ciertas peregrinaciones. Parece ser que en Teotihuacán existieron mercados permanentes. En los centros mayas, las gentes se dirigían cada semana a los mercados instalados en las grandes plazas, y en nuestros días los mercados indios de Mesoamérica están todavía íntimamente ligados a los centros religiosos. El indio se dirige a la ciudad para vender sus mercancías, pero viene también en busca de los favores sobrenaturales de los santos que se encuentran en el templo recubierto de oro.

Pero los sacerdotes no se contentaban con almacenar mercancías y patrocinar el comercio. Al igual que los señores eclesiásticos de la Europa medieval, empleaban por cuenta propia artesanos que trabajaban para satisfacer las exigencias del culto y del esplendor sacerdotal. Los amantecas o corporación de artesanos que trabajaban las plumas —y que más tarde trabajaron para los mexicas de Tenochtitlán— quizá fuera un grupo de artesanos de esta clase. Sus lazos tradicionales con Atzcapotzalco, donde buscaron refugio los habitantes de Teotihuacán, cuando esta ciudad alcanzó su período final de decadencia, hace más que probable la creencia de que eran exponentes de la más antigua tradición teotihuacana.

El centro de este nuevo orden de cosas fue siempre el recinto del templo. En Mesoamérica, como en otras partes del mundo, el recinto del templo y los monumentos que encerraba eran concebidos como algo mágico que se fundía con el mundo sobrenatural. Cada recinto era orientado siguiendo los ejes del universo: de norte a sur, como en La Venta y en Monte Albán, o a 17 grados noreste, como en Teotihuacán, donde el eje estaba en

línea recta con el punto donde el sol se pone en el día que pasa por el cenit, día que marcaba además el principio de la estación de las lluvias, o basándose también en los solsticios y los equinoccios como en Huaxactún. Las líneas de las pirámides sagradas eran calculadas simbólicamente, copiando las delineaciones del universo y la pirámide misma representaba la montaña sobre la que el sol había de remontarse y desde la cual debía descender para completar su ciclo cotidiano. De igual forma, un templo podía no ser más que una réplica mágica del ombligo del mundo, como el gran templo de Tenochtitlán, identificado con la mitológica montaña de las serpientes, en la que Colibrí Zurdo se arrojaba fuera de las entrañas de su monstruosa madre, para matar a la luna y a las estrellas.

Con sus réplicas del orden universal, los sacerdotes trabajaban en la reconstrucción cotidiana del orden y de la cohesión universal. Entre los grupos humanos más sencillos, que confiaban en la caza y en la recolección para asegurar su subsistencia y que carecían de una casta sacerdotal permanente, existían individuos cuyo espíritu les conducía a discutir intelectualmente la solidez y la inconsistencia del mundo que los rodeaba. Sin embargo, esta actividad era individual y no colectiva, hasta que se formó un cuerpo de especialistas, quienes consideraban este trabajo intelectual como un deber y eran recompensados por la sociedad debido al esfuerzo que desplegaban en favor de dicha sociedad. En Mesoamérica, este esfuerzo de sistematización, de reducción del universo a fenómenos regulares previsibles, aparece claramente en el abandono del culto tradicional de las figuritas o en su "convencionalización"; en la tendencia cada vez más marcada a concebir una serie de divinidades de poderes especializados; en el desarrollo de la escritura sacerdotal, así como en la creación de un calendario.

Las figuritas desaparecen bruscamente en el sur de Mesoamérica en una gran extensión de terreno —las montañas de Guatemala, la región de Petén y Honduras Británica. En otra parte, al norte, las figuritas son estilizadas y uniformadas por medio de moldes. De esta forma, el pueblo común se encuentra imposibilitado de representar a su manera sus divinidades o sus creencias sobrenaturales. El arte aplicado a las sepulturas y a los templos adquiere un gran rigor, una gran severidad y austeridad, en contraste con el arte popular, más exuberante.

En vez de una serie cambiante de figuras, aparece un panteón

de divinidades. El jefe de éstas es "El que Hace Crecer las Plantas" (Tláloc), el dios de la lluvia y de la fertilidad. Su nombre en náhuatl es Tláloc; en otomí: Muye; en zapoteca: Cocijo; en mixteca: Dzaui; en totonaca: Tajín; en maya yucateco: Chac; en quiché de las montañas de Guatemala: Tohil. En los murales descubiertos en Teotihuacán, este dios es representado emergiendo del mar con la lluvia bienhechora corriendo entre sus dedos. Lleva una máscara, y el quetzal, símbolo del poder, extiende sus alas sobre la cabeza del dios. Siervos y sacerdotes permanecen de pie, a su izquierda y a su derecha, cantando loas, repartiendo joyas y derramando semillas. Hombres y mariposas retozan entre el maíz y las flores, que crecen a orillas de un paraíso bien irrigado. La imagen de Tláloc aparece en el sur, hasta Copán, en composiciones a la vez artísticas y estilizadas y que simbolizan sus diferentes aspectos. Como jaguar, representa al amo de la tierra, con plenos derechos sobre ella, dominándola política y religiosamente; como serpiente, sus plumas ondulantes representan el crecimiento de la vegetación. El buho simboliza su relación con las lluvias. En el sofisticado estilo esotérico y hierático a que dan lugar, estos símbolos podían ser combinados bajo la forma jaguar-serpiente o serpiente-mariposa para expresar en abreviaciones simbólicas, ciertos atributos de la divinidad.

Entre otros dioses de menor importancia que Tláloc, está un dios del fuego, encorvado bajo el peso de una esfera, herencia de una época más antigua; un dios corpulento que parece haberse originado en la costa del Golfo y que desapareció más tarde sin dejar huella: un dios murciélago, que se encuentra especialmente en el sur, en la región de los zapotecas y un personaje enmascarado que quizá sea una forma ancestral de "Nuestro Señor el Desollado" en honor de quien, muchos hombres, más tarde —durante el período militarista— fueron desollados y ofrecidos en sacrificio. Si ésta interpretación es correcta, probablemente existían sacrificios humanos en Teotihuacán. La auto-tortura, ya fuera en penitencia, o en honor de los dioses, parece igualmente haber estado en uso a juzgar por los pequeños quemadores de incienso que tienen la forma de portadores de antorchas, en el interior de los cuales se quemaba probablemente una mezcla de sangre y de copal.

Una de las grandes realizaciones de los sacerdotes fue el calendario de Mesoamérica. Todas las religiones se han interesado en la determinación del tiempo. Unen el ciclo vital del individuo a

los actos rituales que periódicamente se repiten en la sociedad, y sincronizan este tiempo social con la marcha del tiempo cósmico. Cuando el hombre funde la duración de su existencia con la de la sociedad, adquiere la certeza de saber que su vida será vivida según un ritmo que existía antes de su nacimiento y que habrá de subsistir después de su muerte. Pero las sociedades mismas contemplan el silencio infinito del espacio cósmico con temor e incertidumbre. Los sistemas de calendarios sirven para determinar este tiempo cósmico, para domesticarlo, así como la religión domestica los otros aspectos del universo, y los hombres se sienten reconfortados al imaginar el transcurso del tiempo cósmico reducido a una simple sucesión de ciclos de tiempo social. Desde el punto de vista cultural, las diferentes sociedades han tenido maneras distintas de considerar el tiempo. Entre ellas, algunas han imaginado una edad de oro original profanada por un solo acto y seguida por un período de pecado y de culpabilidad que no terminará hasta que las trompetas celestiales anuncien el juicio final. Otras sociedades han vislumbrado nuevos ciclos, creciendo sin cesar, en una continua expansión del tiempo. La civilización de Mesoamérica adquirió su propia visión del tiempo, que entrañaba no uno, sino muchos universos y cada mundo, cada universo, estaba dotado de una duración temporal propia, la cual, inevitablemente, debía acabar en un final catastrófico. Cuando se pierde algún universo en medio de las aguas o del fuego, otro universo nace de inmediato, el cual también acabará violentamente.

El sistema adoptado por el calendario de Mesoamérica constituye la expresión de este concepto del tiempo. Ignoramos su origen. La base puede haber consistido en el calendario de algún campesino, inventado para medir el tiempo desde el punto de vista agrícola, o para medir el tiempo que transcurre entre el agotamiento y la renovación de la fertilidad de la tierra. Tal base puede haber sido aumentada por alguna idea mágica, asociando, por ejemplo, el número dos a un concepto de dualidad cósmica; el número cuatro con los puntos cardinales, o con mundos creados en el pasado; el número cinco con el mal producido por la carencia de medida y de moderación. Es posible que un concepto mágico numérico de esta índole fuera la base de una cuenta lunar original. Sea cual fuere su origen, el sistema de calendario de Mesoamérica mide a la vez las recurrencias del tiempo social y las del destino individual. Fija el tiempo de las celebraciones y de las crisis espirituales; además, permite al especialista en materia

religiosa predecir el futuro del hombre, interpretando los signos de los días y de los números con que están asociados.

El cómputo básico (en náhuatl: *tonalpohualli*; en maya: *tzolkin*) combina trece números y 20 signos, como cocodrilo, viento, casa, lagarto o serpiente, en una cuenta de 260 días. Indudablemente, este calendario era conocido por los sacerdotes de Teotihuacán y de Monte Albán. En las poblaciones de lengua náhuatl, mixteca, otomí, huasteca, totonaca y maya, esta cuenta se encajaba en una segunda: un año solar de 365 días, compuesto de 18 meses, de 20 días cada uno, más cinco días funestos al final del año. La misma combinación del número del día y del signo del día coincidían, en las dos cuentas, cada 52 años. Los mexicas de los siglos XIV y XV llamaban a esta coincidencia *xiuhmolpilli*, un nudo o "paquete" de años. Creían que cada 52 años, el universo se encontraba frente a una crisis cósmica que amenazaba su supervivencia. Los hombres, entonces, habrían de esperar, reteniendo el aliento, que el sol se elevara para empezar un nuevo ciclo susceptible de garantizar otra vez, la existencia del género humano, durante un nuevo período de 52 años.

En la parte sur del valle de Puebla, (Tehuacán, Teotitlán del Camino) y en la zona maya, los sacerdotes llevaban cuentas más adelantadas aún, hasta un año de Venus, de 584 días. Siguiendo esta cuenta, el *tonalpohualli*, el año solar, y el año de Venus, coincidían al cabo de dos ciclos de 52 años, provocando otro período de grave crisis sobrenatural.

Los mayas de las tierras bajas consiguieron llegar con estos cálculos de calendario mucho más lejos que los restantes pueblos de Mesoamérica. Sólo ellos parecen haber escogido un punto de partida fijo para su sistema, el año 3133 A.C. La fecha es a todas luces imaginaria; el mismo calendario data probablemente del año 500 A.C. El tiempo era contado por unidades de importancia creciente (20 *kins* o días = 1 *uinal*; 18 *uinals* = 1 *tun*; 20 *tuns* = 1 *katun*; 20 *katuns* = 1 *baktun*). Esta manera de contar servía de base a lo que llamamos "cómputo largo", practicado durante la mayor parte del período teocrático. Hacia el fin de este período, la fijación de las fechas se llevó a cabo más brevemente, con un "cómputo corto", el cual determinaba con precisión, la fecha dentro de cierto lapso, pero que nos deja, hoy, en la duda respecto a la situación de este lapso en relación con otros, pertenecientes a tiempos pasados o futuros, como en el caso de una fecha específica, digamos 58, la cual podría interpretarse

lo mismo como año 1958, 1858 o 1058.

A la par que los cálculos del calendario se desarrollaba también la escritura. Los olmecas, los habitantes de Monte Albán y las poblaciones de lengua maya de la región de Petén utilizaban puntos y rayas para representar los números. La gente de Teotihuacán, de Monte Albán, así como los mayas teocráticos, también utilizaban símbolos descriptivos para designar los días y los meses. Los más antiguos glifos relacionados con informaciones sin ningún parentesco con el calendario pueden verse en la pequeña estatua olmeca de Tuxtla, que lleva la fecha del año 162 de nuestra era. Los elementos fonéticos más antiguos en la escritura de Mesoamérica, parecen proceder de Monte Albán (Monte Albán II, donde los nombres de los lugares estaban representados por la unión de símbolos con valor fonético, como los que fueron usados más tarde por los mexica-colhuas. Aunque podemos descifrar los datos relativos al calendario en los monumentos teocráticos, todavía nos falta bastante para poder interpretar los glifos que los acompañan. Pueden verse igualmente ciertos glifos en algunos objetos correspondientes al período teocrático, que pueden representar fechas y por consiguiente nombres de personas, llamadas según el día de su nacimiento, como "1 Junco" o "2 Conejo". Es muy probable que tales objetos sean las primeras marcas de propiedad privada, grabadas en objetos de lujo.

Los dirigentes religiosos también imprimieron su nuevo poder y el de sus dioses en las obras de arte, muchas veces llamadas "clásicas". Este término se aplica también al estilo: significa que este período se caracterizó no solamente por el florecimiento de la sociedad, sino también de las formas de expresión de esta misma sociedad. Este término corresponde, en última instancia, a un apogeo, a una perfección de las formas artísticas. Sin duda, el período teocrático en Mesoamérica es realmente un período de apogeo y de realización. El estilo artístico es esencialmente difícil de explicar con palabras, y también muy difícil de apreciar. Resulta demasiado fácil dejarnos guiar por las nociones occidentales en materia artística y relacionar el florecimiento clásico con la sobriedad y la pureza de líneas, considerando como un signo de decadencia el gusto por la expresión exuberante. El arte sacerdotal de Mesoamérica está caracterizado, al menos, por dos grandes estilos artísticos que podríamos llamar el estilo mexicano y el estilo maya. El estilo mexicano alcanza su plena realización en las regiones altas del centro y del sur, mientras que el estilo maya pre-

dominó en las ciudades de la húmeda región forestal de Petén. El estilo mexicano es geométrico, monumental. El estilo maya, por el contrario, gusta de los movimientos desenfrenados, de las formas exuberantes y rimbombantes. Uno y otro son estilos clásicos. Sin embargo, su diferencia consiste, probablemente, en una amplia divergencia respecto a los valores básicos y de sensibilidad.

El gran contraste entre estos dos estilos se revela claramente en los monumentos públicos. En las pirámides teocráticas mexicanas de Cuicuilco, Teotihuacán, Monte Albán y Cholula, se enfatizan las líneas horizontales. Son montañas creadas por la mano del hombre, mediante gradas superpuestas que se elevan pesada y lentamente hasta la cabaña ceremonial situada en la cúspide, plataforma gigantesca creada para que se celebre en ella el contacto entre el hombre y lo sobrenatural. El templo teocrático maya, en cambio, se ha caracterizado por su sentido de la altura. Su fachada exterior está concebida con el fin de dar la impresión de estrechez y de altura. Los peldaños que conducen a la cima son estrechos; el mismo templo es pequeño, y su techo se ve coronado por una falsa fachada exquisitamente esculpida, sobre bóveda, que era la elaboración arquitectónica del techo de una choza de campesino maya.

Las dos tradiciones artísticas que subrayaban en su arquitectura valores diferentes, también se diferenciaban en la forma de decorar y ornamentar los muros de sus monumentos. El arte maya viene a ser una especie de caligrafía plástica, que utilizando líneas ondulantes y curvas y una lujuriosa riqueza de formas, rinde culto a los sacerdotes, depositarios del poder, y a sus amos sobrenaturales. Más que grandes escultores, los mayas eran maravillosos dibujantes. "Dibujaron en la piedra", y su mayor éxito fue saber dar a los bajorrelieves que decoraban sus "cuevas artificiales", y a los monumentos relacionados con el calendario, una cualidad tridimensional. En el centro de sus composiciones, se halla siempre una figura humana, normalmente un sacerdote, con o sin atributos militares y, en casos excepcionales, un dios representado con todos sus detalles: un esplendoroso tocado de plumas, cinturón, sandalias, joyas y cetro, el emblema de la divinidad. En marcado contraste con todo esto, el arte decorativo mexicano evitó las representaciones naturalistas y humanas al decorar sus monumentos públicos. Sus temas son sobrenaturales y la forma de la ejecución gustaba de las abstracciones, esculpidas tridimensionalmente en la piedra. Se halla siempre un espacio vacío entre una

Glifos para días de los mayas [*izquierda*] y de los mexicas [*derecha*] ilustran una tradición de medición del tiempo y de escritura que tuvo su comienzo en tiempos teocráticos.

serie y otra de abstracciones esculpidas, reforzando la impresión artística a través del ritmo y de la repetición.

Pero la mención de estos contrastes no agota la lista de los estilos regionales de arte sacerdotal existentes en Mesoamérica. Desgraciadamente, también ignoramos la diversidad que pudo existir dentro de cada estilo, tanto en el seno de las dos escuelas principales, como fuera de ellas. Algunos indicios nos hacen pensar que ciertos aspectos de estos estilos se popularizaron independientemente unos de otros, y se encuentran bajo diversas combinaciones a través de la zona cultural. Así, vemos que una parte de la decoración de los templos de Monte Albán es de carácter maya, lo mismo que el tipo decorativo de la pirámide de Xochicalco, el cual corresponde a las postrimerías del período teocrático, y al inicio del período militarista. Tajín, en los llanos del estado de Veracruz, tiene ambos sellos, el del estilo maya y el del mexicano. Es, pues, muy posible que hasta ahora no conozcamos el panorama artístico completo de lo producido en todas las regiones de Mesoamérica. Sin embargo, el contraste entre la región montañosa y la de Petén es tan notable que parece corresponder a una positiva diferencia en el género de vida de estas dos zonas.

También es importante darse cuenta de que el contraste concierne principalmente al arte popular y que no puede hacerse extensivo a las formas que no fueron concebidas para uso del público. Las representaciones murales de Teotihuacán son sencillamente naturales, realistas y a escala humana; en cambio el exterior de esta misma ciudad es de carácter hierático, abstracto y orientado hacia lo sobrenatural. Las urnas funerarias zapotecas al representar divinidades dotadas de sus múltiples atributos, tienen un carácter vivaz y orientado hacia lo humano, mientras que el conjunto de tumbas y templos de Monte Albán es austero, impersonal e impresionante.

El mayor centro de la época teocrática y el que mayor influencia ejerció, parece haber sido Teotihuacán, ciudad situada en un valle bastante árido, a 40 kilómetros al noreste de la ciudad de México. Teotihuacán significa "morada de los dioses". Esta denominación puede ser interpretada de dos formas. Puede relacionarse simplemente con un lugar de culto; o bien significar el lugar en donde los jefes del pueblo despertaron del sueño de la vida, convirtiéndose en dioses. Sahagún, el monje franciscano a quien debemos gran parte de nuestros conocimientos acerca de la Mesoamérica prehispánica, cuenta una antigua historia según la cual

"desde Tamoanchán para ofrecer sacrificios se dirigieron, a la ciudad llamada Teutihuacán y allí construyeron dos montañas en honor del Sol y de la Luna, y aquellos que habían de reinar sobre los otros fueron elegidos en esta ciudad, por lo que se llamó Teutiocán, que significa Ueitoacán, o lugar donde ellos hicieron los signos. Allí fueron enterrados los jefes más importantes".

La ciudad pudo haber sido muy bien la más poblada de Mesoamérica. De las 280 hectáreas de superficie que tenía antes del año 350 de nuestra era, se desarrolló hasta llegar a ser una ciudad de 810 hectáreas, en el transcurso de los tres siglos siguientes. En las actuales fotografías aéreas, aparece claramente la zona que era ocupada por una población densa, dentro de los límites de la ciudad, en contraste con los espacios abiertos de la región que la rodea. Los vestigios más antiguos de esta localidad, a los que se ha podido fijar fecha, se remontan a la época de Cristo, a pesar de que la Pirámide de la Luna —segunda en importancia, que mide 150 metros por 120 metros de base y 42 metros de altura— sea probablemente más antigua. Los grandes templos fueron construidos y reconstruidos varias veces entre la época de Cristo y el año 250 de nuestra era. Teotihuacán fue destruida y abandonada alrededor del año 800. La posteridad encontró un testimonio del furor de esta destrucción en la espesa capa de cenizas que revelan que la ciudad fue incendiada.

Las construcciones estaban dispuestas a lo largo de un eje principal, de unos 55 metros de ancho: la Avenida de los Muertos que principiaba en la Pirámide de la Luna y continuaba más allá de la Pirámide del Sol y del recinto del templo de la Serpiente Emplumada. La mayor parte de las construcciones civiles y religiosas, así como los opulentos inmuebles residenciales, estaban construidos en esta avenida. Calles pequeñas partían de esta avenida y conducían a las zonas populares de la ciudad donde la gente vivía en barrios muy poblados, separados unos de otros por pequeños patios y pasajes. Cada barrio parece haber tenido su propio centro religioso, lo que hace suponer que en Mesoamérica, la idea de construir un centro principal, satélites y comunidades dependientes, data de una época muy antigua. Los extensos solares existentes al oeste y al norte de las grandes pirámides eran probablemente mercados. La avenida principal y sus construcciones estaban drenadas por un sistema subterráneo y gracias a él la lluvia y los desperdicios eran evacuados hacia un río cercano.

Las mismas pirámides son testigos mudos de una organización social que utilizaba el trabajo de sus miembros en la construcción de gigantescos edificios religiosos. La Pirámide del Sol, con una base de 207 metros de lado y una altura de 63 metros, contiene aproximadamente 1,000,000 de metros cúbicos de tierra. Su construcción fue el resultado de la labor de 10,000 personas, durante 20 años.

A través de la línea divisoria del valle de Puebla, se eleva otra montaña construida por la mano del hombre: la Pirámide de Cholula. Su construcción se inició antes del período teocrático: su centro, es una pirámide de 16.6 a 16.7 metros de altura y que cubre unas cuatro hectáreas. Los muros de esta antigua construcción estaban pintados de rojo, negro y amarillo con representaciones de insectos mitológicos. Cuatro construcciones y superposiciones hechas por poblaciones estrechamente emparentadas con los habitantes de Teotihuacán transformaron la pirámide hasta sus dimensiones actuales: con sus 54.3 metros de alto, y su superficie que cubre casi 16 hectáreas, es más grande que la pirámide que permitió a Keops alcanzar su inmortalidad. En las paredes de la construcción final fueron pintadas figuras rectangulares, de color oscuro. Según una tradición recogida por los españoles, el templo estaba consagrado al culto del dios "9 Lluvia", probablemente, encarnación local del Tláloc de Teotihuacán.

¿Quién construyó Cholula y Teotihuacán? Los constructores probablemente no pertenecieron a un grupo lingüístico único. Por el contrario, podemos suponer que estos grandes centros dominaban una zona habitada por gran cantidad de grupos culturales y lingüísticos diferentes. Diversas fuentes identifican a los constructores de Teotihuacán y de Cholula con un grupo llamado olmeca-xicalanca. El historiador indio Chimalpain llama a estos olmeca-xicalanca *quiahuiztecas*, o "gentes de la lluvia", palabra náhuatl correspondiente al nombre que los mixtecas se daban a sí mismos: ñusabi. Va en aumento la posibilidad de que estos olmeca-xicalanca fuese un grupo chocho-popoloca o de habla mixteca.

Más allá de Cholula, la influencia de Teotihuacán se hace notar en dos centros importantes. Uno de éstos, Kaminaljuyú, se encuentra en la región montañosa del sureste, en los barrios suroccidentales de la ciudad de Guatemala. El otro, Tajín, se levanta en el seno de la selva tropical, en los alrededores de la ciudad de Papantla, al norte del estado de Veracruz. La historia de Kaminaljuyú se remonta a los principios de la época de los plan-

tadores de granos. Hacia el año 500 A.C. este centro había alcanzado un máximo de prosperidad y de población, así como una influencia comercial que no volvería a conocer. Hacia el año 400 de nuestra era, fue invadido y ocupado por gentes que llevaron consigo los modelos teotihuacanos, de tal fidelidad y perfección que podemos suponer sin temor a equivocarnos, que procedían de la propia gran metrópoli. Los recién llegados edificaron un centro ceremonial como un conjunto de núcleos y varios patios para el juego de pelota, sobre una especie de acrópolis que recuerda las que hacían los mayas de las llanuras, y controlaban las relaciones comerciales de la zona. Parece ser, sin embargo, que hacia el final de su ocupación, rompieron las relaciones con su ciudad de origen y que hacia el año 900 de nuestra era, abandonaron el lugar, al tener que hacer frente a presiones militares que no pudieron contener.

El centro de Tajín parece haber sido edificado en una época cercana al año 600 de nuestra era. Su centro consiste en una pirámide de 24.6 metros de alto, y 34.5 metros de base; esta pirámide difiere de todas las demás construcciones conocidas en Mesoamérica, por los nichos que ostentan sus muros, nichos en forma de panales de abeja que podrían ser puramente decorativos o representar simbólicamente las cavernas que abrigan "el corazón de la tierra". Los alrededores no han sido explorados, sino parcialmente y una gran parte permanece enterrada bajo la espesa selva tropical. Por sus profundos lazos con Teotihuacán, es probable que Tajín haya sido una colonia satélite de aquélla, fundada en el bajo país tropical. Fue abandonada en el año 1200 de nuestra era, en vísperas de los trastornos que dieron lugar a la destrucción del mundo teocrático. La población local, sin embargo, continuó viviendo en la vecindad sin preocuparse del destino del centro político y religioso. En los alrededores existen trozos de alfarería de todas las épocas.

La influencia de Teotihuacán, como se dedujo por los diferentes tipos de alfarería y por el estilo de las decoraciones murales, alcanzó también al gran centro ceremonial de Monte Albán, en el valle de Oaxaca, donde los constructores de la ciudad esculpieron en la roca una plataforma de 935 metros de largo por 443 metros de ancho, ya que no quisieron utilizar el relieve natural de la montaña. Allí, a 390 metros sobre el nivel del valle construyeron grandes patios rodeados de escaleras y pirámides, tumbas y palacios, que formaban un gran conjunto ceremonial, perfecta-

mente orientado a lo largo de un eje dirigido de norte a sur. Westheim dice que esta hazaña arquitectónica: "básicamente y desde sus inicios marca una separación con la naturaleza. Los hombres que la realizaron no solamente no respetaron la configuración del terreno, sino que la rechazaron, viendo en ella una parte del caos al que el hombre ha de imponer el orden". La función de este gran centro ceremonial sigue siendo un misterio. La gran abundancia de tumbas hace pensar que los jefes de numerosas comunidades se encuentran enterrados allí. No ha sido hallada ninguna fuente de agua que nos muestre en qué forma los habitantes de Monte Albán saciaban su sed. Quizá hayan creado una organización social que funcionaba con tal rigor que podían contar con remesas regulares de alimento y de agua procedentes de los tres valles circundantes.

Este sistema social conservó probablemente alguna autonomía frente a la influencia de Teotihuacán, la cual es de estilo, y no fundamental. Los hombres representados en las pinturas y los signos de los días asociados a sus nombres no son los de Teotihuacán. En la elaboración de sus urnas funerarias, de las cuales un gran número constituyen retratos realistas de los difuntos, el Monte Albán teocrático creó un estilo propio, sin relación con el de los otros centros. Parece, pues, que la influencia de Teotihuacán estaba dirigida principalmente hacia el este y el sureste, dejando aparte a Monte Albán y a sus centros satélites. Quizá Monte Albán se encontraba fuera de las principales rutas comerciales, de las vías de expansión, por lo que no fue necesario colocarla bajo el dominio de Tláloc.

Los centros teocráticos mayas de la selva tropical fueron contemporáneos de los centros del país mexicano alto y bajo. La zona en la que la cultura maya encontró su forma inicial es la comprendida en la parte norte del centro de la región de Petén, en la que las selvas intrincadas alternan con las praderas espaciosas. Los dos centros principales de esta zona son Tikal, quizá el más importante de la región de Petén, y Uaxactún, el más antiguo. Tikal, "donde se oyen las voces de los difuntos", está situado en una región calcárea, a 213 metros sobre el nivel del mar, a orillas de un lago, hoy transformado en pantano. Su principal recinto cubre alrededor de 402 metros; su parte central está formada por seis grandes pirámides, las más altas de la zona maya. Más allá del recinto central se extienden barrios en un radio de 3,200 a 4,800 metros. Su población total, en el año 600 de nuestra

era, se ha calculado en 100,000. Uaxactún, varios kilómetros al sur de Tikal, encierra el más antiguo templo maya, y además el monumento más viejo de esta zona. Es también el primer lugar en donde se ha notado la existencia de la bóveda falsa. El templo, llamado E-VII-sub, rescatado de las profundidades del templo E-VII que lo cubría, era de 7 metros de altura; su fachada estaba guarnecida de estuco y tenía una escalera ceremonial, cuyos flancos ostentaban enormes máscaras que representaban al dios Jaguar. En la cima, cuatro agujeros en los que se fincaban las bases de los postes, indican el sitio donde estuvo erigido un pequeño santuario, hecho de materiales frágiles. La estela 9, el más antiguo monolito esculpido en la zona maya, lleva una fecha correspondiente al año 328 de nuestra era y las bóvedas falsas datan del año 278. Aquí, la zona ceremonial estaba rodeada de grupos de habitaciones. Una exploración llevada a cabo en 1937, reveló 78 montículos, restos de casas, en un perímetro de 536 metros alrededor del centro ceremonial. En una y otra ciudad, los barrios exteriores se unían al recinto ceremonial por medio de amplios pasajes. Recientes fotografías aéreas, tomadas durante un vuelo de exploración en búsqueda de petróleo, han revelado una amplia carretera en la parte norte de la región de Petén.

Las ciudades del Petén central parecen tener algún parentesco con las ruinas recientemente exhumadas en Honduras Británica. Estas construcciones siguen el curso del río Belice; los montículos, restos de las casas, se agrupan a lo largo de las terrazas aluviales en grupos de 5 y 6, hasta sumar 300. Los grupos que tenían una docena o más de casas dependían de un pequeño centro ceremonial, mientras que los grandes centros como Baking Pot o Benque Viejo, probablemente servían a varios grupos habitacionales.

Hacia el oeste, a través de praderas y selvas, encontramos las ciudades del río Usumacinta. Yaxchilán, junto con su satélite Bonampak, se halla muy cerca de Petén; Piedras Negras ocupa una situación intermedia mientras que Palenque es la ciudad situada más al noroeste de las ciudades del Usumacinta. En éstas la escultura y el trabajo decorativo mayas alcanzaron su cenit. Al mismo tiempo, se pueden descubrir trazos no mayas que evocan más bien las regiones montañosas de México. Piedras Negras acusa un rasgo peculiar al no recurrir a la bóveda falsa, al principio del período clásico maya, y por la representación de sacrificios humanos que son inexistentes en el resto de dicha zona clásica. En Bonampak, Giles Healey ha descubierto decoraciones murales

de una extraordinaria vitalidad que representan un ataque sorpresivo y la ejecución ritual de los prisioneros, mucho tiempo antes de que estas costumbres fuesen adoptadas de manera general en los otros lugares de la zona maya.

También aparecen relaciones con la arquitectura del altiplano mexicano en Copán, la segunda ciudad maya en importancia de Honduras occidental. Está situada en un valle fértil y bien irrigado a orillas del río Copán, a 540 metros sobre el nivel del mar. Su acrópolis cubre 4.85 hectáreas y fue construida bajo la dirección de un grupo de sacerdotes mayas y de sus adeptos, los que entraron en el país a principios del noveno ciclo de la serie que figura en el calendario maya. La gran cantidad de utensilios esparcidos en el interior de esta zona y en sus cercanías, nos hace creer que las habitaciones del pueblo estaban situadas a la sombra del recinto ceremonial central. En el transcurso de su desarrollo, Copán fue el centro científico del mundo maya. Los astrónomos de Copán determinaron la duración del año tropical, fueron los primeros en servirse de las tablas de eclipses o en crearlas, e idearon —todo ello hacia fines del siglo VII de nuestra era— una fórmula para ajustar el calendario, más exacta que nuestro año bisiesto gregoriano. Dos altares conmemoran las reuniones de esta "Academia de Ciencias" de Copán: representan a la asamblea de sabios rodeando una fecha inscrita en el centro. Thompson sugiere que estos sabios procedían de todas las partes del dominio maya. Una figura que lleva un tocado ceremonial en forma de murciélago puede haber venido de las montañas de Chiapas en representación de las poblaciones "Murciélagos" (Tzotziles), para asistir a esta reunión científica. Poco después de la reforma del calendario, en Copán, otros centros aceptaron la innovación con un celo pocas veces manifestado por grupos docentes rivales. Es probable, además, que este período cercano al año 700 haya presenciado no solamente la unificación de los sistemas del calendario, sino también alguna forma de unión política.

Al mismo tiempo se dieron a conocer expresiones artísticas nuevas, nuevos símbolos de poder, que provenían del exterior de la zona maya, y se extendieron en toda esta región; como los tocados ceremoniales guarnecidos de plumas, las sandalias orladas, los brazaletes, las plumas ensartadas y el cetro de "manikin". En Copán se encuentran numerosas representaciones del Tláloc mexicano. ¿Se trataría de un movimiento de consolidación política que tuvo su origen fuera de la zona maya, aun cuando haya he-

cho uso de las formas mayas tradicionales?... Pero, hacia el fin del período clásico, Copán fue bruscamente abandonado. Un día, la ciudad hervía de actividad; al día siguiente, los sacerdotes y los simples ciudadanos recogieron sus pertenencias y partieron, abandonando sus templos y sus hogares, que quedaron a merced de la selva y de los jaguares.

Aun cuando no se les incluye habitualmente entre los centros mayas de gran importancia, ya que son muy inferiores en refinamiento artístico, Calakmul, Cobá y Dzibilchultún han de ser mencionados. Calakmul, al sur de Campeche, posee, con sus 103 estelas, más marcadores de tiempo que ningún otro centro maya, aunque carezca de otros monumentos de mérito artístico. Cobá es el más antiguo centro teocrático del noreste de Yucatán; su origen se remonta al año 623 de nuestra era. Está rodeada de cinco pequeños lagos, de los cuales el mayor mide 1609 metros de largo. Dieciséis calzadas, de 4.5 metros de ancho unían a la ciudad con los centros de los alrededores. La calzada más larga era de unos 100 kilómetros y unía a Cobá con Yaxuná, no muy lejos de Chichén-Itzá. Al igual que los otros centros teocráticos mayas, estas dos ciudades se encuentran en el bosque tropical. Sin embargo, Dzibilchultún, situada muy cerca de la moderna ciudad de Mérida está en una región árida, cubierta de matorrales, característica del noroeste de Yucatán. Ya que las excavaciones aún no terminan, esta ciudad puede convertirse muy bien en el mayor de los centros mayas conocidos. Su superficie ha sido estimada en 52 kilómetros cuadrados, de los cuales, 26 poseen gran abundancia de templos y de cimientos de casas. Además, este centro fue habitado sin interrupción desde el año 1500 A.C., hasta la época de la Conquista española, y el estudio al que están siendo sometidas sus ruinas puede muy bien aportar nuevas luces sobre el período teocrático en toda la zona de lengua maya.

VI. *LA LLEGADA DE LOS GUERREROS*

Cuando un pintor reproducía dibujos de jaguares o de coyotes en los muros de los conjuntos arquitectónicos llamados Atetelco, en los confines suroccidentales de Teotihuacán, ya debía flotar en el aire el presentimiento de una próxima y amenazante crisis, de un funesto destino, ya que el tema de la decoración mural no concordaba con las formas de arte de Teotihuacán. La aparición de los motivos de animales de presa en el territorio de Teotihuacán marca el advenimiento de un nuevo estilo de vida, traído por pueblos nuevos, relegados hasta entonces más allá de las fronteras de la civilización, que se introdujeron bruscamente en su recinto. Encontramos el mismo desfile de animales salvajes en Tula, ciudad de nuevos grupos guerreros que recogieron con la fuerza de las armas la herencia de Teotihuacán.

Poco después de la realización de los murales de Atetelco, hacia el año 800 de la era cristiana, Teotihuacán fue incendiada: la capa negra de carbón de madera y de ladrillos calcinados es claramente visible en la estratigrafía de la ciudad. ¿Habrá sido atacada desde el exterior e incendiada por conquistadores procedentes del norte? ¿O bien fue presa de un conflicto interno que sembró la discordia entre los jefes, y entre éstos y sus súbditos? Los refugiados de Teotihuacán formaron una colonia de sobrevivientes en Atzcapotzalco, al otro lado del lago, y la gran metrópoli fue abandonada a los cuatro vientos. Poco después, un grupo de recién llegados enterró a sus muertos entre aquellas ruinas. Para acompañar a sus cuerpos en el último viaje, dejaron jarras de un nuevo tipo de alfarería, llamada Mazapán, característica de las poblaciones de Tula que conquistarían muy pronto un lugar prominente en la zona fronteriza con Hidalgo.

Simultáneamente, los sacerdotes de Monte Albán abandonaron sus recintos ceremoniales y sus sepulturas, y partieron. Un fenómeno parecido se produjo en el territorio de Petén. En el año 790, 19 ciudades erigieron estelas destinadas a indicar el tiempo, para conmemorar el inicio de un nuevo ciclo; hacia el año 889, tan sólo tres señalaron el ciclo siguiente de la misma manera.

Un collar de jade, procedente de Quintana Roo, nos da la última fecha conocida de la "cuenta larga" maya. Esta fecha es 909. En algunas ciudades, como Copán, "los sacerdotes parecen simplemente haber recogido sus pertenencias, y emprendido el camino" dice Longyear. En otras partes, como en Piedras Negras, tronos deshechos hacen pensar que hubo violencia. Sin embargo, en todas partes, los centros fueron abandonados y los templos se convirtieron en ruinas. El silencio se abatió sobre la selva y cuando en 1696 los primeros españoles llegaron a Tikal y a Yaxchilán, las dos ciudades estaban desiertas desde hacía 700 años.

Así pues, los años comprendidos entre 750 y 900 resquebrajaron el antiguo orden del mundo hasta sus mismos cimientos. Poblaciones nuevas aparecen en escena, trayendo consigo formas nuevas de orden social, y una nueva visión, de su lugar en el universo. La diferencia entre el antiguo y el nuevo orden de cosas es profunda. ¿Cuáles fueron las causas de este cambio de orientación vital?

Las causas no son nunca fáciles de encontrar. Sin embargo, podemos eliminar sin dificultad algunas explicaciones demasiado sencillas. Una serie de terremotos o una epidemia de malaria han sido sugeridas como posibles explicaciones; pero no existen huellas geológicas de temblores lo bastante violentos para explicar un cambio tal en toda Mesoamérica, ni signos de malaria en el Nuevo Mundo, antes de 1492. Más satisfactorias son las hipótesis que explican la caída del orden teocrático como resultado de una balanza ecológica cada vez más desfavorable. Cook explica la decadencia de Teotihuacán atribuyéndola a un crecimiento demográfico que pesaba cada vez más sobre la tierra que los proveía de alimentos, la consecuente erosión impedía que las tierras produjeran continuamente. En esta época, el programa de construcción de la ciudad, por otra parte, había absorbido todas las reservas económicas, ocasionando así disensiones interiores, e incapacidad para resistir los asaltos exteriores. Un argumento semejante se aplica al abandono de las ciudades mayas. El cultivo, siguiendo el método de roza, no tuvo sólo por resultado la destrucción del bosque, sino también la invasión de hierbas en las tierras desmontadas e incendiadas, que los mayas, con sus instrumentos de piedra, no podían combatir. Así pues, a medida que las tierras utilizables disminuían, la base agrícola de la civilización maya vino a ser demasiado débil para soportar el peso de centros ceremoniales parasitarios.

Estos argumentos son de importancia. Sin embargo, puede dudarse de que factores de esta índole hayan actuado solos, en la manera antes descrita. Como hemos visto, resulta bastante dudoso que los habitantes de Teotihuacán, y los mayas en general, hayan contado exclusivamente con una agricultura extensiva. Igualmente, si se practicó un género cualquiera de cultivo intensivo, los argumentos invocados se refieren sólo al aspecto extensivo de la ecología teocrática y no al intensivo. Además, las deficiencias del método de roza pueden permitirnos comprender las limitaciones generales de la civilización teocrática desde el punto de vista ecológico; lo que no significa que éstas se hayan presentado en cada caso particular. No explican, por ejemplo, por qué la ciudad de Teotihuacán permaneció estable durante todo el período y no sufrió ningún cambio con la disminución de la explotación del suelo, o por qué Copán fue bruscamente abandonada, a pesar de estar situada en un valle tan fértil en el que el agotamiento de las tierras parece casi imposible, o por qué, si las praderas son tan comunes en la región de Petén, no aparecen ruinas en sus cercanías. Las explicaciones de orden ecológico abren la vía a soluciones ulteriores, pero no podrían bastar: es necesario tener en cuenta las modificaciones que experimentó la estructura interna de la sociedad teocrática.

Ante todo debemos entender que la ruina de los antiguos centros religiosos no fue completa. Cholula, en el valle de Puebla, y Cohá, así como Dzibilchultún, en Yucatán, nunca fueron destruidas. Cholula conoció un cambio de amos, pero adquirió renombre en el período militarista. En realidad es probable que esta ciudad se beneficiase con la destrucción de Teotihuacán y tal vez haya tomado parte en ella. Una vez eliminada su rival, Cholula extendió su influencia hacia el México oriental y meridional a pesar de no haber podido nunca rivalizar con los herederos directos de Teotihuacán en el valle de México y en la provincia fronteriza de Hidalgo.

Cada época posee su marca propia; sin embargo, cada edad solo es en el fondo un puente entre el pasado y el futuro. Las sociedades teocráticas de Mesoamérica estaban fuertemente caracterizadas, y no fueron, sin embargo, más que transiciones entre las más sencillas sociedades aldeanas que las precedieron y las sociedades militaristas que las reemplazaron. Toda sociedad es un campo de batalla entre su pasado y su futuro; un conflicto de esta naturaleza es el que hizo que el edificio teocrático se tambaleara.

La fuente esencial del poder de los sacerdotes que gobernaban las ciudades santas era, aparentemente, una autoridad ejercida sobre el espíritu humano y sobre los bienes materiales obtenidos en el servicio divino. Pero existe una limitación inherente al poder puramente ideológica, que debe haber aparecido desde el primer momento. Un conflicto fundado sobre intereses divergentes puede debilitar la adhesión plena a una divinidad; entonces, los sacerdotes deben aconsejar y reprimir, pero también juzgar, condenar y ejecutar la sentencia. Pero un conflicto de esa clase puede engendrar otros, y el ejercicio del poder absoluto incitar a su extensión; no pasa mucho tiempo sin que aparezca un nuevo poder absoluto. La sociedad teocrática había puesto en contacto a la ciudad santa con los pueblos vecinos, a sacerdotes, comerciantes, artesanos y campesinos, hombres que hablaban lenguas diferentes, ciudadanos y extranjeros. Pero, a la vez que unificaba, sembraba inevitables disensiones internas, así como la posibilidad de revueltas, que a su vez crearon —era inevitable— la necesidad para esta forma de lucha entre gobernantes y gobernados, de lo que llamamos estado. Finalmente, las llamas de la revuelta, de la violencia y de la represión debilitaron a los antiguos dioses, y trajeron al poder a los dioses de la guerra y de los sacrificios humanos. Este proceso puede verse reflejado en la ruina del gran estrado de Piedras Negras, destruido deliberadamente; y en las estelas destruidas de Tikal, reedificadas más tarde por piadosas manos; y también en la reconstrucción de lo que se ha llamado la ciudadela de Teotihuacán donde las esculturas que representan a la Serpiente Emplumada, sobre el templo central, fueron recubiertas por una fachada de inspiración laica y utilitaria que ocultaba de la vista del público los antiguos símbolos religiosos.

La organización de la sociedad teocrática tenía otro fatal defecto: una ausencia fundamental de equilibrio entre la ciudad santa y los pueblos del interior, entre ciudad y provincia. Finalmente, las ciudades adquirieron opulencia y esplendor, debido a que las tierras interiores trabajaban y producían. Desde luego, algo de la riqueza de los centros refluía hacia la zona rural. En toda sociedad compleja, algunas ventajas deben recaer en los gobernados; los objetos de jade encontrados por Gordon R. Willey y sus compañeros de trabajo en la sepultura de un campesino maya, en Benque Viejo, Honduras Británica, muestran claramente que este principio también es válido para Mesoamérica. La sociedad teocrática forjó sin duda una jerarquía propia cu-

yos últimos eslabones estaban en las chozas y las aldeas. Algunos hombres debieron tener en el campo el papel de mensajeros divinos y recibir recompensas proporcionales a la utilidad de sus servicios. El creciente abismo existente entre el centro y el resto del país no fue causado por un enriquecimiento absoluto del centro, mientras la zona rural permanecía en una pobreza absoluta. Los dos crecieron logrando, en su relación, una importancia cada vez mayor; pero las ciudades se desarrollaron más aprisa, en forma más manifiesta y opulenta.

Una disparidad tal en el desarrollo puede producir más conflictos que la explotación absoluta de una comunidad por otra, ya que la comparación de dos grados de prosperidad (uno constantemente superior al otro) engendra no sólo la envidia, sino también el deseo de apoderarse del exceso para disponer libremente de él. La revuelta no se produce cuando los hombres se encuentran humillados; estalla más bien durante un período de creciente esperanza, en el momento en que, bruscamente, se llega a comprender que entre los hombres y la realización de esperanzas aún mayores no existe más obstáculo que el control tradicional del orden social. En las sociedades complejas, cuando a la esperanza se le niega toda posibilidad de realización, se oponen gobernantes y gobernados, ricos y pobres, el interior y el centro. La periferia sufre en comparación con el centro, que no se detiene en su ascenso hacia la riqueza y el poder. Por otra parte, en la periferia es donde la autoridad del gobierno y de la religión tiende a manifestarse más débilmente; allí es pues, donde las fuerzas del descontento pueden adquirir fácilmente vigor y una organización, y donde la influencia ejercida por el centro y su posibilidad de someter el pueblo a su voluntad, es menor. La sociedad teocrática pudo presenciar esta rebelión de la periferia en contra del centro. Las hendiduras se abrieron en tres regiones principales: a lo largo de la línea oeste de Petén, a lo largo de la línea meridional de la región montañosa del centro, y en las zonas septentrionales de la frontera que separaba a los cazadores y recolectores que vivían en el exterior.

La ciudad fortificada más antigua de Mesoamérica es Becán, situada en el territorio de Campeche, y rodeada por un foso seco. Data de la segunda mitad del período teocrático; geográficamente, se encuentra muy cerca de uno de los ríos que desembocan en La Candelaria. Su situación es significativa por encontrarse muy cerca del estado militarista comercial de Acalán

que se fundó más tarde y que está situado en la ruta principal entre el Golfo de México y el de Honduras. El primer indicio claro que tenemos de la existencia de guerras en la región maya, lo hallamos en el valle del Usumacinta, en la proximidad de Palenque, Piedras Negras y Yaxilán. Allí, vemos las primeras representaciones de guerreros en los monumentos públicos y las grandes decoraciones murales de Bonampak nos hablan de incursiones y captura de prisioneros, hacia el fin del período teocrático. Influencias mexicanas de una fuerza extraordinaria aparecen en el curso superior del Usumacinta, especialmente en la ciudad de Seibal. Todos estos indicios convergen hacia la misma dirección. La guerra hace su primera aparición en la frontera occidental del Petén maya y no en el corazón de esta región.

Al observar el mapa, se nos presenta otro fenómeno: el hecho de que la guerra a lo largo de esta línea periférica hubiera podido fácilmente bloquear el comercio y las comunicaciones entre las montañas de Chiapas y las llanuras del Golfo por una parte, y los centros de civilización maya por otra parte. Esta impresión se ha reforzado por los recientes estudios sobre la distribución de los diferentes tipos de alfarería en el período maya teocrático. Hacia el fin de éste, las barreras políticas y comerciales interrumpieron el movimiento tradicional de alfarería entre el este y el oeste. Además, Kaminaljuyú, centro avanzado de Teotihuacán en las montañas de Guatemala, perdió sus contactos con la metrópoli y se transformó, simplemente, en otro centro regional. A medida que la guerra se extendía también a las montañas, la gente empezó a abandonar sus centros en el valle y a subir hacia las colinas, donde podía fortificarse de manera eficaz contra los ataques por sorpresa. Quizá fue una desviación importante de las rutas comerciales de las montañas hacia las llanuras del Golfo, unido a modificaciones de la autoridad política, lo que causó el abandono de las ciudades del Petén. Quizá estas no pudieran contar ya con las remesas de víveres procedentes de las montañas. Cualesquiera que hayan sido las causas directas, produjeron un trastorno considerable en la estructura de la sociedad maya. Los jefes teocráticos perdieron el poder: la era de las estelas sagradas finalizó.

No se puede asegurar con demasiado énfasis que la desaparición de las estelas sagradas no signifique que las poblaciones hayan sencillamente desaparecido en todas partes. Se sabe que los sacerdotes abandonaron Copán, pero una población considerable permaneció en la región hasta la llegada de los españoles. Después

del abandono de Uaxactún, mucha gente volvió a la ciudad silenciosa a enterrar a sus muertos. Sin embargo, el poder de las ciudades había quedado quebrantado sin lugar a dudas. La cultura se retiró hacia las zonas rurales, hasta que grupos guerreros procedentes del norte y del oeste reunieron de nuevo a la población en grupos estructurados. Los nuevos estados militares se desarrollaron a lo largo de las antiguas rutas comerciales: los estados de las llanuras de Yucatán se establecieron al norte de la ruta que atravesaba la península; los estados del territorio montañoso se repartieron la herencia de Kaminaljuyú. Entre ellos, Petén permaneció silencioso y abandonado. Quizá la leyenda quiché, según la cual Hunahpu y Xbalemque descienden de la montaña hacia las profundidades del mundo subterráneo de Xibalba, para arrancar el poder a los amos de la región en una serie de juegos ceremoniales de pelota, se refiera a un hecho histórico o a una serie de acontecimientos históricos, durante los cuales los amos de la región montañosa se apoderaron de los restos del poderío de Petén.

Hacia la misma época, un importante centro fortificado aparece en la árida región del sur de Morelos, en Xochicalco. Xochicalco era una ciudad fortificada que se extendía aproximadamente unas 250 hectáreas. Construida sobre una abrupta colina con terrazas, esta ciudad estaba defendida por una serie de muros y de fosos. Los campesinos que mantenían a los amos de la fortaleza, cultivaban y vivían en la llanura inmediata. Xochicalco probablemente fue construido hacia el fin del período teocrático, quizá por gentes de habla mixteca. Existen buenas razones para suponer que dicha ciudad fue el eje de la expansión militarista que partió de la periferia meridional de las tierras altas del centro para penetrar en las regiones montañosas del sur.

El mayor centro militarista —que sólo ha sido exhumado parcialmente— fue sin duda Tula, en la región de Hidalgo. Durante mucho tiempo, ciertas alusiones a Tollán, en las fuentes escritas, fueron interpretadas como referencias a Teotihuacán. Sin embargo, desde 1880, Desiré Charnay había llamado la atención sobre las figuras del tipo Atlas representadas en Tula, y su carácter guerrero. En 1938, Wigberto Jiménez Moreno logró identificar nombres de lugares asociados con Tollán en las antiguas fuentes de información, en las cercanías de Tula; y, en 1940, Jorge R. Acosta comenzó las excavaciones en la capital tolteca. Actualmente, parece probable que fuera Tula, en vez de Teotihuacán, el primitivo

Tollán. Los mexicanos transformaron la palabra Tollán en *tollin* (junco) y calificaron este sitio de "Lugar de los Juncos", pero es más probable que este nombre significara "metrópolis", conservado por la lengua otomí en el nombre moderno de Tula, es decir Mamenhi.

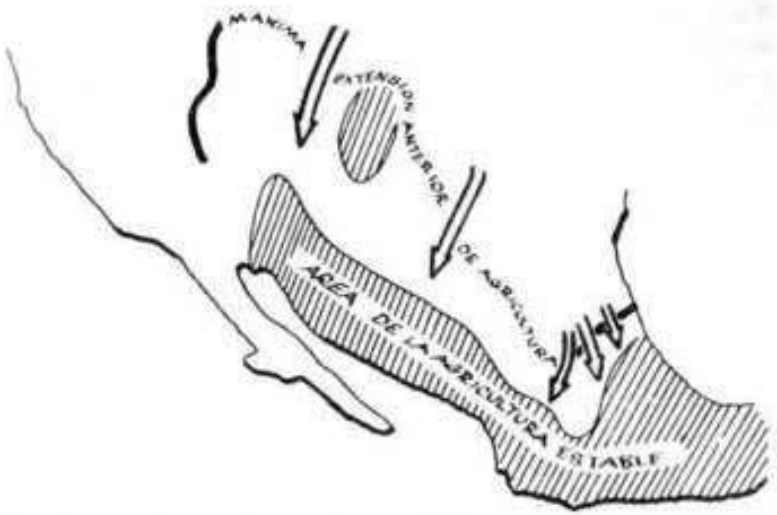
El barrio central de Tula consistía en un inmenso patio rodeado de templos y de palacios. Las excavaciones revelan que el templo principal, probablemente consagrado al culto del sol, fue destruido sistemáticamente por quienes conquistaron más tarde Tula, en 1168. La misma suerte corrió el templo de la Estrella Matutina, pero se preservaron los admirables frescos que representan jaguares caminando, que alternan con águilas devorando corazones humanos, lo mismo que las esculturas que representan guerreros coronados de plumas de águila y llevando aretes cuadrados, placas pectorales en forma de estilizadas mariposas, jarreteras y brazaletes, sandalias decoradas con motivos de la Serpiente Emplumada, y armados de espadas curvas de madera. A un lado del templo había una gran sala con pilares; del otro lado, se levantaban muros monumentales decorados de relieves. Han sido igualmente descubiertos dos terrenos para el juego de pelota. No se sabe gran cosa sobre las condiciones de la habitación en esta ciudad. Sin embargo, un gran conjunto arquitectónico descubierto por Charnay en 1880 y que dista de 5 a 12 kilómetros de la ciudad, muestra que las casas consistían en recámaras unidas entre sí por pequeños pasajes y cuyos techos y muros estaban guarnecidos de estuco. Dominando la ciudad, desde el vecino cerro de la Malinche —llamado Coatepetl o Colina de la Serpiente, en los tiempos antiguos— se encuentra un bajorrelieve cincelado en la roca, que representa a un Junco, "el siervo de Nuestro Señor", servidor terrestre del dios Serpiente Emplumada, acompañado del glifo correspondiente al año 8 Pedernal, o 980 de nuestra era. Son visibles ruinas en casi todas las alturas vecinas, pero aún no han sido inspeccionadas a fondo ni estudiadas.

La localización de Tula es por sí misma significativa. Al igual que Xochicalco en el sur, Tula, en el norte, se encuentra en la periferia del valle de México, en los confines de Teotihuacán y de su influencia. Está en el Teotlalpan, la región de los dioses, la barrera montañosa al norte del valle. A la llegada de los españoles, en el siglo XVI, era una región fronteriza donde terminaba la agricultura y la vida sedentaria y comenzaban la caza, la recolección y la existencia nómada. Esta región, la Gran Chichi-

meca, estaba poblada de pequeñas tribus que recolectaban su alimento y hablaban lenguas de orígenes diversos. Esta situación fronteriza desempeñó un papel de gran importancia en el desarrollo de Tula.

Esta frontera no era una línea simple e invariable que separaba de un lado los campos cultivados y del otro los secos matorrales, sino más bien una zona grande y cambiante, dominada unas veces por los recolectores y otras por los cultivadores; y que el control estuviera de un lado o de otro, dependía grandemente de que la zona ocupada tuviera o no contactos con bases exteriores. En la época de la Conquista, estos contactos fueron cortados, pero no siempre había sido así. Existen indicios de que el cultivo se extendió durante cierto período, mucho más lejos, hacia el norte. En la costa del Pacífico, el cultivo y la vida de las comunidades sedentarias avanzó hasta el río Sinaloa. En tiempos más lejanos, una parte del Bajío (invadida más tarde por los chichimecas) era explotada por los cultivadores. Una estrecha franja de cultivos se extendía a través de Zacatecas y de Durango, hasta los límites actuales del estado de Chihuahua. Esta franja bordeaba las colinas de la escarpadura occidental, y hacia el este llegaba hasta los límites del desierto. El eje central de esta zona parece haber sido La Quemada, centro fortificado, en la cima de una colina, al suroeste de la ciudad de Zacatecas. En La Quemada se encuentran los vestigios característicos de un templo fortificado, con pirámides, terreno de juego de pelota y patio rodeado de muros. Más al norte todavía, en Chalchihuites, se halla un pequeño centro no fortificado, especie de lugar avanzado de la fortaleza de La Quemada. A 104 kilómetros al norte de Chalchihuites se hallan otros pequeños centros ceremoniales rodeados de chozas habitadas por cultivadores sedentarios, y en Zape, comienza la calurosa estepa en donde terminaba la zona en la que sabemos estaban establecidos estos cultivadores. En Loma San Gabriel, en la frontera de Chihuahua y Durango encontramos una réplica del conjunto arquitectónico de La Quemada.

Estos cultivos fueron trabajados por otros cultivadores sedentarios venidos del Río Grande. Este conjunto sufrió principalmente la influencia de Tula y de la civilización de aquella ciudad, durante un lapso que va del año 900 al 1350 de nuestra era, sin excluir un origen mucho más antiguo, o sea hasta la época en que florecía Teotihuacán. Las cosas se presentan de la misma manera en el noroeste. Allí también existen huellas de cultivadores que



El repliegue de la agricultura y el avance de los cazadores y recolectores después de 900 D.C.

habitaban chozas, satélites de pequeños centros ceremoniales, al suroeste de Tamaulipas y de la sierra de Tamaulipas, del año 300 al año 900 de nuestra era, aproximadamente y, más tarde aún, después de una interrupción temporal. Algunas fuentes de información mencionan una agricultura basada en el riego, en la lejana región norte de Meztitlán.

En toda esta región, la influencia de Tula fue predominante; contribuyó a conservar las fortalezas de La Quemada y de Chalchihuites; ocupó varias regiones desde Nayarit hasta el río Sinaloa. Si esta influencia es más dudosa en el este, sin embargo, podemos decir que la mediación de Tula explicaría en gran parte las similitudes, hace mucho tiempo observadas, entre las culturas de Nayarit, de los otomíes y de los huastecos.

De nuevo, las piezas del rompecabezas comienzan a formar un cuadro coherente. Tula se desarrolló en los linderos de la civilización de Teotihuacán, alejada de su centro. Quizá haya comenzado en calidad de avanzada de esta metrópoli, en una región árida donde la lluvia era escasa. El riego y el cultivo en terrazas se transformaron en imperativos categóricos, mientras que, en regiones más favorecidas fueron opcionales. La necesidad de riego impuso la creación de un grupo de inspectores, los que adqui-

rieron, gracias a sus funciones que consistían en controlar las reservas de agua, la posibilidad de ejercer un control sobre la gente. Es posible que los nuevos dirigentes hayan lucido vestimentas de una suntuosidad paralela a las tradiciones del régimen teocrático, pero contrariamente a lo que sucedía en los centros teocráticos, su función religiosa es mucho menos patente que su función militar. Su papel de soldados es el que resulta más evidente y en calidad de soldados introdujeron sus formas culturales en las poblaciones establecidas más allá de la frontera. Es posible que algunos cazadores y recolectores se hayan transformado en cultivadores sedentarios, y otros que habían realizado un servicio militar a lo largo de la frontera, se transformaran luego en defensores auxiliares de este "muro" septentrional. Otros, así como las poblaciones llamadas más tarde mexicas o aztecas, hicieron las dos cosas: al servicio de Tula aprendieron tanto a cultivar la tierra como a portar armas en calidad de mercenarios, lecciones gemelas de la civilización que adoptaron más tarde en su propio beneficio.

No queremos decir con esto que la dominación de Tula sobre la frontera septentrional haya producido hacia el norte una expansión estable y viable de la agricultura. Después del año 1100 de nuestra era, los cultivadores se retiraron frente a los cazadores y a los recolectores, en toda la extensión del árido norte, desde Utah hasta los confines del Teotlalpan. Simples ataques ocasionales de grupos nómadas, pueden hacer que los cultivos se pierdan en zonas pobres, y la mayor parte de los islotes cultivados en el árido corredor entre las prominencias montañosas, eran muy pobres. Islotes provistos de mayor poder como La Quemada quizá sobrevivieron durante algún tiempo; pero más tarde, a fines del siglo XII de nuestra era, cuando Tula se desmoronó, la pieza clave fue sustraída del sistema y los puestos avanzados cayeron unos tras otros para no volver a reconstruirse jamás. Cuando los mexicas heredaron los ruinas de Tula y su influencia política, ya no volvieron a arriesgarse por las regiones despobladas del norte. En vez de eso, siguieron las líneas tradicionales de la expansión hacia el sur, hacia los países del jade, del cacao y de las plumas preciosas.

Pero la experiencia adquirida en las fronteras que delimitaban la vida sedentaria, marcó fuertemente a Tula y, a través de Tula, todo el período militarista. La lealtad religiosa y el comercio ya no son las fuerzas principales que tienden a realizar la cohesión social. La guerra y la expansión militar, por una parte, la agri-

cultura intensiva y la apropiación de los excedentes en forma de tributos, por otra parte, fueron las notas características de este nuevo período. Allí donde en la época teocrática la red de los controles empezaba a soltarse, los nuevos tiempos tejieron fuertemente las mallas del poder. Los procesos que se habían iniciado durante el período teocrático comenzaron a dar sus frutos. Las nuevas sociedades acababan de resolver el problema fundamental de su constitución pero se enfrentaron a otro dilema que ellas mismas habían creado.

Estas nuevas potencias militares reunieron gran número de grupos lingüísticos y culturales diferentes. Las leyendas de Mesoamérica hablan de algunos, denominándolos toltecas, a otros chichimecas, y a otros más toltecas chichimecas. Estos términos tienen a menudo un significado doble y a veces triple. "Tolteca" puede relacionarse con los habitantes o descendientes de una ciudad llamada Tollán, y puede también significar "artesano" y, en sentido más amplio, "persona que vive en la ciudad y dentro de una sociedad cívica". "Chichimeca", por otra parte, significa literalmente "descendientes del perro", y este término era empleado para designar a los nómadas hambrientos que habitaban los grandes espacios al norte de los campos cultivados, a los cazadores y recolectores que utilizaban arcos y flechas, que vestían pieles de venado y comían carne cruda. En oposición al de "tolteca", este vocablo se aplicaba a aquellas gentes que no habían aceptado la vida sedentaria, ni cualquier forma de estrecho control gubernamental. Pero aún poseía otro significado. A medida que la dominación tolteca se extendía hacia las áridas regiones del norte, se borraba la línea de separación entre las gentes civilizadas y los salvajes. Grupos de cazadores se adentraban en la órbita de la civilización y se ponían al servicio de las guarniciones toltecas. Este nuevo papel de mercenarios o de auxiliares, les permitía cultivar el arte de la guerra al mismo tiempo que el de la caza, a la vez que aceptaban algunas responsabilidades de carácter político y de la ordenada existencia urbana. El estado tolteca, mientras duró su fuerza, pudo refrenar las energías guerreras de aquellas gentes, pero cuando el dominio de la organización gubernamental se fue debilitando, los soldados mercenarios comenzaron a apropiarse del poder. Fueron estos jefes advenedizos quienes emplearon el término "chichimeca" en su segundo sentido, afirmando así, con orgullo y arrogancia, su derecho a gobernar por la fuerza de las armas y subrayando, por el uso que hacían de la palabra, su li-

bertad de guerreros y su superioridad frente a los siervos campesinos.

Por el contrario, todos los que se daban a sí mismos el nombre de "toltecas" afirmaban, al hacerlo, el lazo que los ataba legítimamente al mundo civilizado, confiriéndoles cierto derecho a considerarse herederos de la civilización. Sin embargo, no es necesario suponer que todas sus pretensiones fueran legítimas. En efecto, no existe razón alguna para suponer que todos los toltecas mencionados en las genealogías y leyendas relacionadas con los movimientos de población en Mesoamérica, hayan aparecido en el mismo lugar y en la misma época o pertenecieran al mismo sistema político y social. Hemos visto que la cultura de Mesoamérica utilizaba símbolos cosmológicos para interpretar la realidad social terrestre. Así como los dirigentes de la Europa medieval trataron de legitimar su poder al pretender ser los campeones de un mítico Santo Imperio Romano, el cual, como muchos eruditos han observado, no era santo, ni romano, ni imperio; asimismo, los grupos dirigentes de Mesoamérica hicieron remontar su origen a una poderosa fuente política, Tollán, de la que se suponía originaria esta hueste de reyes soldados. Para estos grupos, descender de los primeros jefes toltecas y considerarse míticamente ligados a los orígenes de Tollán, vino a ser la condición *sine qua non* de la legitimidad política; al carecer de ella, la pretensión a una descendencia real era falsa y el ejercicio del poder político, ilegítimo. Mientras todo género de conquistadores, reyes legítimos y asesinos oportunistas, pretendan semejante filiación es una locura esperar que pretensiones tan diversas y contradictorias puedan ajustarse finalmente a una fuente precisa y unificada. Sin lugar a dudas, existieron algunos toltecas auténticos; pero otros no lo fueron más que gracias a mitos inventados, ya que todas las ideas forjadas en torno de Tollán y de los toltecas, pasaron rápidamente al terreno del mito. Los que llegaron después, consideraron a estos míticos toltecas originarios, como una raza de super hombres, mayores que los hombres comunes, y capaces de mayores proezas que las generaciones decadentes que les sucedieron. Eran los maestros artesanos, los primeros sabios, los primeros astrónomos. Al igual que el dios mexica "Del País del Caracol del Mar" que era dios de la luna y amo de todas las riquezas del mundo, llevaba vestidos de color turquesa y tocados que imitaban la forma del caracol de mar. Tollán mismo, se decía, era un paraíso erigido en una tierra rodeada de azuladas aguas, de juncos plateados,

de arena blanca y algodón de colores, donde florecían los nenúfares y donde se hallaba el mágico terreno del juego de pelota. Puede muy bien ser que Tula haya sido, en origen, Tollán, pero es evidente que a la realidad histórica sucedieron rápidamente mitos inventados con una finalidad política.

Para poner un poco de orden en la confusión creada por las pretensiones de superioridad tolteca, debemos distinguir a los primeros toltecas de los toltecas posteriores. A los primeros toltecas les debemos la formación en Mesoamérica del primer estado militarista. Cuando los estados constituidos por los primeros toltecas se desintegraron, su herencia pasó a manos de diversos grupos de pretendientes al nombre de toltecas y opuestos entre sí.

El grupo inicial de primeros toltecas que merecían en verdad este nombre, salió hacia el año 800 de nuestra era, de la región montañosa del centro hacia El Salvador y Nicaragua. Sus descendientes son los pipiles de los últimos tiempos, nombre que se traduce literalmente como "niños", aunque probablemente, como sucede más tarde entre los mexica-colhuas, el significado simbólico de aquel nombre fuera "nobles". Según sus tradiciones, sus ancestros abandonaron Cholula para escapar de la tiranía de los olmeca-xicalanca. Uno de los grupos pipiles, los nicaraos, se estableció con los chorotegas, pueblo de la región del lago Nicaragua donde perpetuaron una cultura que poseía muchos rasgos característicos del México central. Los nombres de los establecimientos pipiles en San Salvador, repiten un gran número de nombres de lugares mexicanos situados mucho más al norte.

Un segundo grupo de primeros toltecas dirigidos por un mítico Mixcóatl, hizo su aparición en el valle de Morelos en los albores del siglo x de nuestra era. Quizá sea este el grupo cuya historia está ligada con las ruinas de Xochicalco. Es posible que este grupo —o grupos— de toltecas sean los mismos o hayan estado asociados con los grupos toltecas que impusieron su dominio en el alto país meridional de lengua mixteca. Fray Francisco de Burgoa recogió una historia de esta victoria, ganada por reyes soldados, sobre un pueblo de lengua diferente y al que sometieron a sus leyes y autoridad. Los manuscritos y las tradiciones simbolizan esta diferencia entre las clases altas y bajas, en las poblaciones de lengua mixteca, al pretender que los mixtecas habían nacido de la tierra mientras los nuevos jefes descendían de los árboles de Apoala y de Achiutla. Los códices y las esculturas mixtecas muestran a un personaje llamado Ocho Venado, gran consquistador, que domi-

nó la mayor parte de la región de lengua mixteca y a una zona importante de la región sur del estado de Puebla. Dicho personaje está representado llevando un vestido tolteca típico; él y sus ancestros lucen la nariguera característica de los toltecas, mientras los demás personajes descritos en los códices no tienen más que una nariguera ordinaria. Este ornamento tan particular de los toltecas les era conferido en el transcurso de una especie de ceremonia de investidura, por un personaje llamado Cuatro Jaguar o Anáhuatl que se suponía era rey de Tula. Jiménez Moreno sitúa la existencia de Ocho Venado entre 1011 y 1063 o sea, unos cien años antes de la caída de Tula.

Un tercer grupo de primeros toltecas está relacionado con Tula, en el estado de Hidalgo y lo que se ha llamado el Imperio Tolteca, inmenso Estado que parece haberse extendido, hacia el este, hasta el norte del estado de Veracruz y, hacia el oeste, hasta Querétaro, comprendiendo seguramente los reinos mixtecas mencionados más arriba.

Al principio, el grupo dirigente fue probablemente de lengua náhuatl, pero comprendía igualmente a representantes de dinastías y de poblaciones locales que hablaban el otomí, el huasteca y probablemente el mazatecopopoloca. Es posible que los mazatecopopoloca trajeran consigo la civilización de Teotihuacán, al menos en su fase decadente de Atzcapotzalco. La leyenda del sol contiene el mito político que simboliza la toma del poder, por los jefes toltecas que adoraban al sol, quitándoselo a los otomíes, adoradores de la luna.

Se encuentran aquí y allá indicios que permiten penetrar un poco en la organización interna del estado de Tula. La autoridad estaba dividida entre un jefe religioso y un jefe secular. Cada uno de ellos tenía bajo sus órdenes a dos subordinados. El jefe religioso no podía transmitir su cargo a los miembros de su familia; las relaciones con mujeres le estaban prohibidas y se le negaba el derecho a tener hijos. Kirchhoff, últimamente, ha dado una nueva interpretación a las leyendas relacionadas con la caída de Tula, para demostrar de manera convincente que esta división de la autoridad fue en parte responsable de la desintegración del Estado. Un jefe religioso trató de imponer a su hijo natural, Quetzalcóatl, contra las leyes relativas a la legitimidad de la sucesión. La oposición obligó a Quetzalcóatl a exilarse, lo que debilitó la lealtad que hasta entonces había cimentado la estructura del imperio. Estos sucesos históricos sólo son probablemente ma-

El valle de México, mostrando la ubicación de las cinco capitales toltecas epigonales.

nifestaciones superficiales de un antagonismo más profundo entre los jefes religiosos, defensores de las tradiciones de la sociedad teocrática y los grupos seculares, de tendencias militaristas, que forcejeaban y empujaban hacia direcciones opuestas. Este conflicto de intereses aparece claramente en el hecho de que Quetzalcóatl, que afirmaba la supremacía del poder religioso, era al mismo tiempo partidario de los sacrificios pacíficos de jade, de serpientes o de mariposas, en tanto que la oposición quería instaurar sacrificios humanos. Con la derrota de Quetzalcóatl, se introdujeron los sacrificios humanos en gran escala, lo cual es una indi-

cación más de que las las tendencias seculares y militaristas triunfaban sobre las teocráticas.

La destrucción del sistema político tolteca de Tula fue seguida de un período de divisiones políticas y de caos. Bandas de guerreros se desplazaban en todas direcciones queriendo apropiarse de la parte de la herencia imperial que les correspondía. Algunos intentaron establecerse en la región de lengua huasteca, a lo largo de las rutas comerciales que conducían al sur; otros, lograron implantar sólidamente su autoridad sobre cierta extensión de territorio y sobre sus habitantes, estableciendo así, nuevos reinos, que eran, en menor escala, réplicas del Imperio Tolteca original. Legítimos o advenedizos, todos se daban el nombre de toltecas, creyendo así legitimar sus pretensiones al gobierno de las poblaciones y al pago de los tributos, enarbolando genealogías, según las cuales sus familias se remontaban hasta la fundación de Tollán. Así nacieron en el valle de México cinco estados toltecas posteriores: el primero, cuyo centro era Atzcapotzalco, controlaba el oeste y el noroeste del valle. Atzcapotzalco, heredero de Teotihuacán, en la orilla occidental del lago, vino a ser en 1230, la capital de un sistema político a cuya cabeza se hallaba un grupo de lengua otomí llamado Tepaneca. El segundo estado posterior en el valle de México, fue Xaltocan, en la orilla norte del conjunto de lagos. Organizado en 1250 por una población de lengua otomí, Xaltocan controlaba el norte del valle. El tercero fue el dominio de los alcolhuas, a orillas del lago de Texcoco y fue organizado por una dinastía chichimeca sobre una base tolteca, en 1260.

La cuarta ciudad-estado, Colhuacán, en la región suroeste del valle, poseía un derecho real al honor de llamarse tolteca. Parece que sus jefes fueron descendientes en línea directa de los reyes de Tula, y, en todo el valle, los que iban en búsqueda de poder, trataban, por razones de prestigio, de contraer matrimonio dentro de este linaje. Así, los modestos mexicas irían, años más tarde, a pedir a un jefe tolteca "legítimo" que los gobernara recibiendo, a Acamapichtli, descendiente por parte materna de la línea tolteca. El nombre mismo de Colhuacán significa "Residencia de los abuelos", es decir, de aquellos que tuvieron ancestros ilustres. Colhuacán puede muy bien haber sido fundado directamente por refugiados de Tula, hacia 1207. Xicco, en el valle, el quinto estado epigonal, era, al igual que Colhuacán, una ciudad tolteca sobre la que flotaba parte de la aureola del tolteca legítimo. Desde

1161, controló durante cierto tiempo la parte suroeste del valle.

Conjuntos políticos análogos, dirigidos por descendientes toltecas hicieron su aparición en otras partes de Mesoamérica. Una de las más conocidas es el Estado de Chichén Itzá, en Yucatán. La influencia tolteca sobre este antiguo centro maya, construido cerca de un cenote sagrado, puede remontarse a los comienzos del imperio de Tula; llegó a predominar hacia el año 1000 de nuestra era; el grupo de sus dirigentes pretendía descender de los toltecas, pero parece que no fue sino un grupo de habla chontal, originario de Tabasco. Sin embargo, en la arquitectura, sus puntos de contacto con Tula son bastante evidentes. Para empezar, los recién llegados se contentaron con reconstruir y perfeccionar un edificio ya existente llamado el Observatorio y se sirvieron de prototipos mayas en la construcción de un templo dedicado al culto de la Serpiente Celeste. No obstante, adoptaron muy pronto los rasgos que caracterizaban la arquitectura de Tula y que contrastan tan marcadamente con la arquitectura teocrática de los mayas. El antiguo estilo maya se relacionaba funcionalmente con el culto a los dioses de la vegetación, culto que se ejercía a través de sacerdotes especiales. Para comunicarse con estos dioses, los sacerdotes se encerraban en pequeñas habitaciones sombrías que simbolizaban las entrañas de la tierra —el corazón del país— y salían de estos santuarios para transmitir la voluntad divina a los fieles reunidos. Por su parte, los toltecas, adoraban cuerpos celestes —el sol, la luna, la estrella vespertina y la matutina— culto que pedía sacrificios públicos y víctimas; este culto requería grandes recintos para los juegos de pelota, así como para los ritos de admisión de los guerreros en las órdenes militares. Por ello adoptaron un género de construcciones a cielo abierto, caracterizado por grandes columnatas que dejaban penetrar la luz y que permitían un contacto directo con los seres celestiales. Introdujeron este género de construcciones en Yucatán así como sus concepciones relativas a las ciudades fortificadas y a los simbolismos militares.

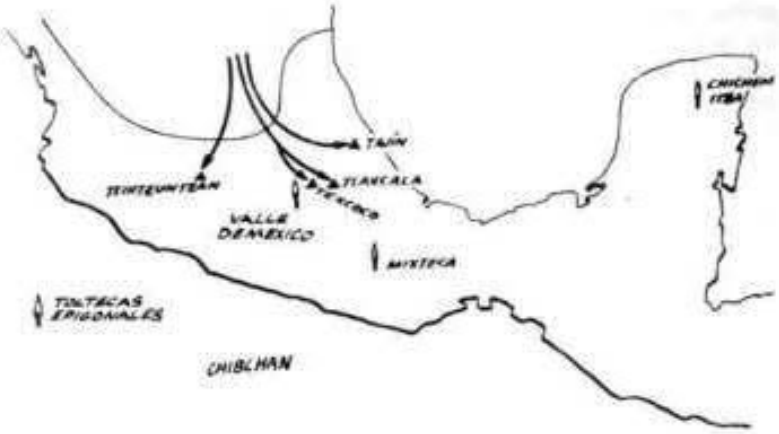
Otros grupos de descendientes toltecas se adueñaron del poder en la región montañosa. En el valle de Puebla, los tolteca-chichimeca, expulsaron de Cholula a los olmeca-xicalanca en 1292. En las montañas de Guatemala, los quichés y los cakchikeles, en posesión de tradiciones que permitían a sus dinastías reclamar el título de descendientes de Tollán, sometieron a los pokomanes y a los mames, más autóctonos que ellos mismos. Los quichés esta-

blecieron su capital en Kumarcaah (Utatlán) hacia el año 1300; los cakchikeles se separaron y construyeron su propia fortaleza en Iximche (Tocpán, Guatemala) a mediados del siglo xv.

Para completar la confusión creada por las ambiciones y las lealtades en conflicto, los chichimecas entraron a su vez en la pelea. Una importante migración de chichimecas de habla otomí —grupo llamado chichimecas de Xólotl— llegó a la parte oriental del valle de México. Allí se encontraron con sobrevivientes toltecas a los que sometieron para fundar un nuevo estado: el Reino de Acolhua. Muy pronto, las tendencias centrípetas de la política de estado se impusieron a las tendencias centrífugas de los guerreros chichimecas, y la nueva dinastía chichimeca vino a ser el instrumento principal que estableció una cultura de carácter sedentario. Los reyes chichimecas comenzaron a favorecer los establecimientos toltecas y a obligar a sus turbulentos guerreros a llevar una existencia campesina, condenando al exilio a los que rehusaban someterse. Este estado híbrido, con su capital en Texcoco, vino a ser uno de los grandes centros de civilización, en el valle de México.

Otros grupos de chichimecas, aliados probablemente de Xólotl y sus hombres se extendieron al sureste, en dirección del Golfo. Durante su expansión, probablemente destruyeron el antiguo centro teocrático de Tajín, que había sobrevivido a las vicisitudes de las revueltas políticas. Aunque Tajín fue abandonado hacia el año 1200 de nuestra era, la región, en su conjunto, permaneció poblada. En toda esta región, los invasores chichimecas establecieron dinastías locales preparando así la conquista final de las tierras bajas realizada por los acolhuas y los mexicas, en la segunda mitad del siglo xv.

Otro grupo de chichimecas, que comprendían gentes de lengua nahua y otomí, invadió la parte septentrional del valle de Puebla y fundó Tlaxcala en 1348. Allí se fusionaron con una población local más antigua y con los refugiados toltecas que se habían establecido en aquel punto después de la caída de Tula. Tlaxcala se transformó rápidamente en un gran centro comercial entre las regiones montañosas y las llanuras del Golfo. Es probable que el hecho de que las regiones de las llanuras fueran gobernadas por dinastías chichimecas, doblemente emparentadas con los tlaxcaltecas, tanto desde el punto de vista cultural como genealógico, facilítase la adquisición de estos privilegios comerciales. La prosperidad de Tlaxcala no decreció sino hasta mediado el siglo xv,



Invasiones chichimecas de la meseta central

cuando los mexicas, celosos de su riqueza, deslizaron una cuña entre el estado instalado en la región montañosa y sus establecimientos comerciales costeños.

Sucesos parecidos se produjeron en el oeste donde campesinos y pescadores de lengua tarasca se habían establecido en las cercanías del lago de Pátzcuaro, en Michoacán. En el siglo XII entraron en contacto con poblaciones seminómadas, de lengua tarasca, llamadas chichimeca-yanaceo que ocupaban la orilla norte del lago. Los jefes de estos recién llegados emparentaron con los jefes de las poblaciones allí establecidas para formar una dinastía chichimeca. En su capital, Tzintzuntzan, esta dinastía conquistó, durante los siglos XIV y XV la región situada entre el Balsas y el Santiago y aún más allá, escudándose siempre en su origen chichimeca para permanecer distanciados del resto de la población a la que rebajaron al rango de purépecha, o gente común. Esta denominación se aplicó más tarde a todos los tarascos.

Si observamos estos movimientos e invasiones en el mapa, resalta claramente el hecho de que, geográficamente, las invasiones de los chichimecas no sobrepasaron, en su mayor parte, los límites de la meseta del centro. Algunos grupos disidentes alcanzaron la zona de lengua mixteca en las montañas del sur y aun Guatulco, en la costa del Pacífico, donde la gente hablaba náhuat, y pretendían, en época de la Conquista, descender de los chichi-

mecas; pero permanecieron allí sin adquirir ninguna importancia. En la meseta central sin embargo, desempeñaron un papel mucho más considerable. Es verdad que bajo el punto de vista cultural, sufrieron muy pronto la suerte de todos los invasores, nómadas o seminómadas que llegan a establecerse en poblaciones campesinas: perdieron rápidamente su independencia de acción y fueron absorbidos por la vida sedentaria, campesina y urbana. Pero en el nivel político actuaron como catalizadores políticos y militares, apresurando las reformas que facilitaban la integración política y la creación del Estado. Dinastías toltecas con aliados chichimecas, o dinastías chichimecas con aliados toltecas, compitieron en un intento de hacer regresar la sede del poder al valle de México, donde se hallaba antes de la rebelión del exterior culpable de la ruina del mundo teocrático.

VII. *GUERREROS DEL SOL*

El pueblo que llevó el militarismo a su apogeo, y dominó la mayor parte de Mesoamérica a través de la guerra y del comercio, fue el de los chichimecas, originario de los territorios limítrofes del mundo sedentario de Mesoamérica y conocido por la posteridad bajo el nombre de azteca, tenochca, o mexica colhua, correspondiendo estos diversos nombres a sus destinos, también diversos. Es probable que primero fueran llamados aztecas, por su mítico lugar de origen, Aztlán. "Chichimecas de Aztlán" los llamaban los hombres de Chalco, en el valle de México, con el desprecio con que el civilizado designa al bárbaro. Más tarde, fueron llamados tenochcas. Se supone que fue en memoria de un antepasado, Tenoch, el que dio también su nombre a Tenochtitlán, la ciudad rodeada por un lago. Cuando aceptaron la autoridad de un linaje tolteca dinástico originario de Colhuacán, tomaron el nombre de mexica colhuas o colhuas de México. Bajo este nombre fue como Colón oyó hablar de ellos por vez primera en las Antillas, donde los indios respondían a sus interminables preguntas sobre los países del este, repitiendo: "Colhuas, colhuas". Como fundadores de imperios, se transformaron en mexicas, amos de Mexicayotl, el dominio mexica.

Pocos hubieran predecido un gran futuro a los mexicas, mientras servían como auxiliares en los ejércitos de la Tula tolteca. Al derrumbarse el dominio de Tula, entraron en el valle de México tras otros invasores chichimecas, probablemente a fines del siglo XIII. Rodeados por todas partes por los ocupantes anteriores, encontraron, finalmente refugio en un lodoso promontorio que se prolongaba hacia el interior de la laguna de Texcoco. Según sus leyendas, fueron conducidos allí por su dios Colibrí Zurdo, quien les ordenó establecerse en el lugar en el que vieran a un águila, de pie sobre un nopal, devorando a una serpiente. Allí los mexicas se enfrentarían a su destino y librarían una guerra santa para defender al sol de las fuerzas de la noche y del mal. Así como cada noche el sol libra batalla con una multitud de estrellas, también los mexicas capturarían prisioneros de guerra

y los sacrificarían; cada prisionero representaría una estrella, alimento astral, adecuado para sustentar al sol en su peligroso combate. Cada víctima, pintada de negro y blanco, con una máscara negra, símbolo del cielo nocturno, había de escalar una pirámide sagrada. Allí, estando aún vivo, sus captores le arrancarían el corazón del cuerpo para que el sol pudiera comerlo y levantarse a combatir de nuevo. En la laguna de Texcoco, míticamente comparada al lago de la Luna, cerca de la fuente donde las aguas corrían azules y rojas —simbolizada por el glifo "agua hirviente" (*atltlachinolli*) que significa "guerra"— los mexicas debían cumplir su misión como guardianes del sol.

Este mito no solamente transfigura la realidad en términos simbólicos para justificar la guerra y los sacrificios humanos, sino que a la vez oculta las verdaderas razones que tuvieron los mexicas para instalarse en la laguna. Los mexicas no buscaron refugio en este lago pantanoso por su gusto; fueron sus enemigos quienes los arrojaron allí. Tampoco la ciudad de Tenochtitlán brotó de las olas del lago sin que hubieran ocurrido acontecimientos previos. La ciudad mexica, construida en 1344 o 1345, fue erigida a la sombra de una ciudad más antigua, Tlaltelolco, la cual existía probablemente desde los comienzos del período militarista. Tlaltelolco vino a ser la ciudad gemela de Tenochtitlán y su incómoda aliada. Los habitantes de Tlaltelolco, más interesados en el comercio que en la guerra, se sirvieron quizá de los mexicas como mercenarios, con el fin de proteger sus rutas comerciales; por su parte, los mexicas se atribuyeron ciertas victorias obviamente ganadas por los ejércitos de Tlaltelolco. No hay duda de que Tenochtitlán vivió mucho tiempo en calidad de parásito de la antigua ciudad; sin embargo, en cuanto se sintieron lo bastante fuertes, los mexicas se enfrentaron a sus aliados, tomaron Tlaltelolco por la fuerza y remplazaron al rey con funcionarios mexicas (1473).

Tres etapas marcan el ascenso al poder de los mexicas desde su instalación en Tenochtitlán. Durante la primera etapa, se enlistaron en los ejércitos de los toltecas tepanecas de Atzcapotzalco, participando de este modo en la rápida expansión del dominio tepaneca, entre 1367 y 1418. El año 1427 marca el comienzo de la segunda etapa de la expansión mexica. En el transcurso de este año, cambiaron de bando y se aliaron con los derrotados acolhuas de Texcoco, en contra de las tepanecas. En 1430, la "Serpiente de Obsidiana" destruyó Atzcapotzalco, la capital de los

tepanecas. Inmediatamente después de esta victoria, los mexicas de Tenochtitlán, los acolhuas de Texcoco y los habitantes de un territorio llamado Tlacopan (la actual Tacuba de la ciudad de México) que se habían liberado de la dominación tepaneca, formaron una "Triple Alianza", que dividió el valle de México y la mayor parte de Mesoamérica en esferas diferentes de influencia y en territorios de conquista.

La potencia dominante durante esta segunda etapa no fue, sin embargo, Tenochtitlán sino Texcoco. Bajo el reinado de Coyote Hambriento (Netzahualcóyotl), Texcoco había asegurado su aprovisionamiento de comestibles en el interior, gracias a la construcción de un gran sistema de diques y canales, que abrían al cultivo, por medio del riego, tierras hasta entonces improductivas. Los ingenieros hidráulicos de Coyote Hambriento construyeron, además, y mantuvieron en buen estado, el inmenso dique que atravesaba la laguna de Texcoco. Este dique no sólo protegía a Tenochtitlán contra las inundaciones sino que también ofrecía un alto margen de seguridad a los cultivos en chinampas de las orillas meridionales de la laguna, impidiendo al agua salada procedente del lago, penetrar en el agua dulce de la laguna. Al contrario de Tenochtitlán, que era una ciudad militarista y aristocrática, Texcoco daba a los nobles y a los simples ciudadanos una representación igualitaria en el consejo de gobierno y concedía a sus mercaderes el derecho de opinar sobre la administración económica del estado, prefiriendo que fueran los burócratas profesionales, y no los guerreros nobles, quienes desempeñaran los cargos públicos. Al mismo tiempo, Texcoco conquistó para la Triple Alianza, la mayor parte de la zona oriental del altiplano, desde la frontera de los nómadas hasta el Papaloapan, así como la rica provincia de Morelos. Estas tendencias a la expansión militar y a mantener una fuerte estructura interior iban acompañadas de logros intelectuales que condujeron a la creación de un gran código legislativo, al nacimiento de una filosofía monoteista y a la desaprobación de los sacrificios humanos. El náhuatl de Texcoco se convirtió en el náhuatl clásico; simultáneamente, Texcoco cultivaba el otomí literario.

Sin embargo, ninguna de estas tendencias alcanzó plenamente su objetivo ni llegó a prevalecer en el dominio de la Triple Alianza. Fue de manera indiscutible la militarista Tenochtitlán y no Texcoco, quien finalmente dejó imborrable huella en la cultura de Mesoamérica. El año 1500 marca el principio de la tercera

y última etapa de la potencia mexica, del establecimiento de la hegemonía mexica sobre la Triple Alianza. Tlacopan, que durante mucho tiempo no había sido más que un Estado catalizador entre Tenochtitlán y Texcoco, quedó reducido a la condición de satélite y en 1515, los mexicas impusieron a Texcoco un soberano títere. Los tributos recogidos hasta entonces, separadamente, por los diferentes miembros de la Triple Alianza, fueron centralizados desde entonces en Tenochtitlán y repartidos por la administración mexica entre sus satélites.

Paralelamente a sus cambios de fortuna en el exterior, la organización interna de los mexicas también sufrió modificaciones. A la vez que abandonaron el papel de mercenarios al servicio del mejor postor y que proclamaban sus pretensiones como potencia independiente, sustituyeron la sencilla organización social de una banda de soldados por la compleja organización de un estado conquistador. Tan radical fue este cambio que hoy hallamos difícil reconstruir su organización social anterior, menos jerárquica. El rey Serpiente de Obsidiana, no sólo ganó la guerra contra Atzcapotzalco, marcando así el punto de partida de la expansión mexica, sino que también destruyó los documentos históricos relativos a su tribu y escribió de nuevo su historia tal y como la conocemos hoy día. Aparentemente, no sólo deseaba volver a trazar en términos más gloriosos los altos hechos militares y políticos de los mexicas antes de su llegada al poder, sino también borrar el recuerdo de su pasado igualitario. Todo lo que hoy sabemos es que los mexicas entraron en el valle de México conducidos por dos jefes, un jefe de guerra y un jefe sacerdote quienes tenían que rendir cuentas ante un consejo, el cual, en un momento dado, podía estar formado por la totalidad de los ciudadanos en edad o condición de portar armas. En sus migraciones, fueron guiados por la imagen de su dios, el terrible y joven guerrero Colibrí Zurdo, exactamente como las bandas de inmigrantes de origen tolteca habían llevado con ellos la imagen de su propio dios, Espejo Humeante (Tezcatlipoca). Por intermedio de los sacerdotes o de los jefes sacerdotes, la imagen era consultada en todas las cuestiones de estado.

La tribu estaba dividida en 20 subgrupos, llamados "Grandes Casas" o *calpullis*. Estos calpullis han sido tema de un acrimonioso debate científico, durante el cual se plantearon problemas relativos a la naturaleza fundamental de la sociedad mexica. Algunos antropólogos han sostenido que los calpullis no eran más que

grupos o clanes emparentados, de un género análogo a lo que podríamos encontrar en gran número de otros pueblos primitivos. Concluían que los mexicas eran esencialmente primitivos —en grado igual, por ejemplo, a los iroqueses de la parte superior del estado de Nueva York. Otros antropólogos, que consideraban que la sociedad mexicana estaba esencialmente dividida en clases sociales y económicas, pensaban que los calpullis no podían ser de ninguna manera grupos de parientes, sino simples divisiones administrativas instituidas por una clase dirigente para organizar a las poblaciones sometidas a ellos. Sin embargo, es muy probable que el problema no deba ser forzosamente resuelto por alternativas que se excluyan unas a otras: los calpullis mexicas probablemente poseían a la vez rasgos de clase y de clan. Eran lo que Paul Kirchhoff ha llamado "clanes piramidales", unidades de parentesco, que unen a sus miembros entre sí por medio de lazos familiares comunes, pero entre los miembros de cuya pseudofamilia se reparten muy desigualmente la riqueza, la posición social y el poder. Unidades de parentesco de tal naturaleza descienden de un ancestro original, real o ficticio, pero, al mismo tiempo, dan preferencia a sus descendientes en línea directa sobre los hijos menores, cuando reglamentan el acceso a las prerrogativas sociales, económicas o políticas.

Hay razones para suponer que los mexicas poseían "unidades piramidales" de parentesco ficticio de esta índole o que convertían todos sus grupos emparentados en estos instrumentos sociales más adaptables. Se sabe que los mexicas no tuvieron una ascendencia común. Cuando llegaron al lugar donde más tarde se construiría Tenochtitlán, sus 20 divisiones no sólo contenían parientes, sino también "aliados". Con toda seguridad se fundieron fácilmente con poblaciones establecidas antes que ellos en este punto, con la misma facilidad con la que se adaptaron a la dinastía reinante de Colhuacán. Del mismo modo, cualquiera que haya sido la naturaleza de los calpullis, su carácter dominante fue la flexibilidad con la que se adaptaron a la cada vez mayor complejidad de la sociedad mexica.

El ingreso de los mexicas, en calidad de mercenarios, en los ejércitos tepanecas, marca la primera etapa de su expansión; la adquisición de un linaje tolteca indirecto de Colhuacán, señala la primera gran etapa en el proceso de su diferenciación interna. Antes de que tomara el poder su nuevo jefe, Acamapichtli, gran parte de la nobleza mexica se componía probablemente de jefes

de calpullis, los cuales siempre eran escogidos entre los miembros de las mismas familias en el seno de los calpullis. Después del ascenso de Acamapichtli al trono mexica, se observa el desarrollo de una nobleza hereditaria, los "oradores" (singular: *tlatoani;* plural: *tlatoque*) que se atribuían un linaje diferente al del resto de la población, origen consagrado por la aureola mítica del nombre tolteca. Estos "oradores" reforzaron aún más el carácter exclusivo de su linaje practicando frecuentemente la endogamia, es decir, el casamiento con personas de su misma sangre, lo que no les impedía, al mismo tiempo, casarse con mujeres del pueblo para consolidar sus lazos políticos con sus súbditos.

No obstante, hasta la caída de Atzcapotzalco, este grupo dirigente y sus descendientes, los "hijos preciosos" (*tlacopipiltzin* o *tlazopilli*), gozaron de prerrogativas sociales, sin poseer por ello una fuente de poder económico para no depender de los plebeyos, organizados en sus calpullis. Los nobles tenían el derecho de recibir tributos de los calpullis, pero no tenían, como ellos, acceso a la tierra. Sólo el calpulli tenía derecho a poseerla. Pero con la derrota de Atzcapotzalco, esta situación cambió bruscamente. La feliz conclusión de la guerra contra los tepanecas aseguró conjuntamente el poder económico y político de la nobleza mexica.

Los conflictos de intereses entre nobles y plebeyos son puestos claramente de relieve por las memorias oficiales, en las que los historiadores reales exponen los motivos que inspiraron la guerra contra Atzcapotzalco. Según esta versión, los mexicas nobles y los plebeyos sostuvieron un consejo para decidir acerca de la necesidad de declarar la guerra a los tepanecas. Los nobles votaron por la guerra, los plebeyos por la paz. Entonces Serpiente de Obsidiana se levantó y dijo:

"—Si no ganamos, nos entregaremos a vosotros y podréis comeros nuestra carne. En esta forma, podréis vengaros; podréis comernos, engrasados y cortados en trozos dentro de jarras de barro. De este modo, comiéndonos, podréis deshonrarnos."

Entonces, los plebeyos se levantaron y contestaron:

"—Muy bien. Por nuestra parte, prometemos atenernos a las condiciones siguientes por lo que podréis ejecutar la sentencia: Si ganamos la batalla, aceptamos serviros, pagaros tributos y ser vuestros servidores; construir vuestras casas y servir en todo a vuestros padres e hijos como a nuestros señores. Cuando vayáis a la guerra, prometemos transportar vuestras cargas, alimentos y armas en nuestras espaldas, en todas las rutas que sigáis. En fin, acepta-

mos vendernos y someternos a vuestra autoridad, así como poner nuestros bienes para siempre, a vuestra disposición".

Esta historia, probablemente apócrifa, subraya los profundos cambios que afectaron a la sociedad mexica después de 1427. El principal botín obtenido en la guerra contra los tepanecas fue la tierra de las provincias conquistadas, con todo y los campesinos que la trabajaban y que fue explotada, para consagrar los privilegios de una élite militar ajena a la jurisdicción popular.

En las nuevas tierras, que tomaron como patrimonio permanente, los nobles ocuparon la mano de obra que provenía de la "gente que había llegado huyendo de otras ciudades y provincias", llamada "mano derecha" (*mayequauh* o *tlalmaitl*). Estos trabajadores agrícolas no formaban parte de los calpullis; a cambio del derecho de cultivar la tierra y de comer, cedieron el derecho de cambiar de lugar. Atados a la tierra, eran transferidos con ella. Pero aparte esta sujeción económica, se hallaban en libertad, y poseían bienes personales. Sus amos tenían sobre ellos un poder económico, no un poder judicial como parece haber ocurrido en la Europa feudal.

La conquista de nuevas tierras afectó a los miembros de los calpullis también de otra manera. El acceso a la tierra permitía a los jefes crear una nobleza para recompensar servicios así como una nobleza de linaje; se premiaba de por vida a los plebeyos que se habían distinguido en la guerra o en el comercio. La creación de estos "caballeros" (singular: *tecuhtli;* plural: *tecuhtin*) o "Hijos del Aguila" (*quauhpipiltin*) dio a las clases inferiores la posibilidad de cambiar; estas recompensas y las distinciones sociales, establecieron una diferencia entre la masa de la población de los calpullis y un pequeño número de privilegiados. Sin embargo, a medida que esta nobleza por servicios se hacía cada vez más importante, con la expansión del dominio mexica, entró en conflicto con la nobleza de linaje disputándose ambas los puestos burocráticos. En el transcurso de la última fase de la supremacía mexica, una reacción aristocrática disminuyó los privilegios de los nobles por servicios en beneficio de un nuevo monopolio del poder en manos de la nobleza de linaje.

La dinastía colhua y sus descendientes habían adquirido derechos sobre los tributos, el trabajo y la tierra, pero también se interesaron en el comercio. Esencialmente existieron dos tipos de comercio mexica: el local que manejaba pequeñas cantidades de mercancías de escaso valor, y el comercio de más largo alcance

que operaba con productos muy valiosos. Ante todo, los mercados locales satisfacían principalmente las necesidades del pueblo, y del consumo diario. Algunos de estos mercados eran extremadamente importantes: uno de los mercados de Tenochtitlán —dos veces mayor que el de Salamanca, según Cortés— daba servicio, diariamente, a 60,000 compradores y vendedores. En las provincias, los mercados tenían lugar cada cinco o cada veinte días. Vender o comprar fuera del mercado estaba prohibido por la ley, reglamentación reforzada por la creencia de que el dios del mercado se aparecería para castigar al delincuente. A los productos que llegaban al mercado, se les fijaban impuestos y los mercados tenían sus cortes y sus jueces particulares para arreglar las diferencias y castigar a los malhechores. Sin embargo, como en los mercados indios actuales, los comerciantes llegaban no sólo para comprar y para vender, sino también para cumplir con sus deberes religiosos. Los días de mercado daban lugar a diversiones y el dios del lugar donde se celebraba el mercado recibía ofrenda de alimentos.

Por el contrario, el comercio mayor traficaba con mercancías de lujo y estaba en manos de especialistas llamados *pochtecas* u *oztomecas*. Los comerciantes de Tenochtitlán de esta categoría residían en Tlaltelolco. De origen diferente al de los mexicas, formaban una unidad reconocida y semiautónoma en el seno de la sociedad mexica; bajo el punto de vista de la organización, es posible que hayan constituido un grupo jerarquizado de miembros emparentados, o una corporación. Poseían emblemas, dioses y ceremonias propias. Impartían la justicia en cortes propias, con sus propios jueces y eran gobernados por sus propios funcionarios. Sus costumbres especiales —utilizaban en las ceremonias caucho, papel y tabaco, hacían ofrenda de sangre a los dioses, acostumbraban raparse la cabeza durante los viajes, se practicaba la deformación artificial del cráneo, usaban abanicos, rendían culto al dios Serpiente de la Tierra y a la diosa Flor Preciosa— los relaciona tanto con la costa del Golfo como con las antiguas culturas teocráticas de Mesoamérica. Muy probablemente, habían sido comerciantes mucho antes de que los mexicas entraran en el valle. A través de contactos sostenidos durante mucho tiempo, habían celebrado alianzas con mercaderes de otras ciudades del altiplano obteniendo el privilegio de viajar tranquilamente, sin ser molestados, hacia santuarios comerciales especiales, "puertos de comercio", que se encontraban fuera de los campos de batalla habitua-

les de los mayas o de los mexicas. Estos puertos de comercio, situados en la zona meridional del Golfo, eran políticamente independientes de toda autoridad exterior. Bajo la autoridad de príncipes mercaderes, o factorías cuyo mayor interés residía en la corriente ininterrumpida del comercio con regiones apartadas, servían principalmente para concentrar y repartir los productos de este comercio. Las exportaciones de Tenochtitlán y de la meseta comprendían esclavos, ricas vestimentas, oro y piedras preciosas, obsidiana, hierbas, ocre rojo, tintura de cochinilla, campanas de cobre y fardos de pieles de conejo. Por otra parte, desde las llanuras del Golfo venían los artículos que la nobleza usaba como símbolos preciosos: las plumas, especialmente las de quetzal, las turquesas, el jade, las pieles de jaguar, los mantos de pluma, las camisas, los esclavos y el cacao que servía no sólo de bebida sino también de moneda.

Cuando la dinastía colhua hubo consolidado su poder, emprendió la tarea de situar bajo su propia administración a este comercio que formaba parte de las prerrogativas de la nobleza. La toma de Tlaltelolco, plaza en la que se fijaban los precios mercantiles, fue sin duda el primer paso en tal sentido. En el transcurso del período final del poder mexica, el rey auspició expediciones comerciales para beneficio propio. Cada año, Tenochtitlán recibía como tributo dos millones de mantas de algodón y 300,000 mantas de fibra de maguey. Una parte de este tributo era distribuido entre la población mexica, mientras que la mayor parte era empleada en comprar lujosas mercancías para el rey. El estado, económicamente asociado al esfuerzo de los mercaderes, protegía las rutas comerciales y vengaba los ataques dirigidos contra éstos. Al mismo tiempo, los comerciantes mexicas espiaban, durante sus viajes, a sus clientes y proveían al estado de informaciones militares de gran interés estratégico. A pesar de que utilizaba al grupo de mercaderes, la dinastía permanecía consciente del peligro que entrañaba la existencia de una unidad semiautónoma en el interior del conjunto del cuerpo político. Para frenar las aspiraciones de los mercaderes, se les prohibió la entrada en los cuadros militares, y durante la reacción aristocrática del período final mexica, muchos mercaderes fueron asesinados siendo distribuidos sus bienes entre los grandes guerreros. Los pochtecas tuvieron que realizar un esfuerzo muy especial para aparentar humildad y pobreza, por temor a la venganza de sus amos.

Protegida por tales murallas económicas, la nobleza aumentó

considerablemente sus prerrogativas llegando a distinguirse de los simples ciudadanos, mediante el uso de vestimentas e insignias especiales. Los nobles tenían sus cortes particulares y sólo ellos poseían el derecho de practicar la poligamia, lo que, además de las ventajas obtenidas con estas alianzas por medio del casamiento, les era provechoso desde el punto de vista económico. A las esposas se les encomendaba la confección de gran número de mantos preciosos, artículos de consumo muy estimados en el comercio. La formación ritual y religiosa en las escuelas especiales, (el *calmecac*) se transformó en una condición indispensable para la obtención de empleos burocráticos; solamente los nobles podían enviar a sus hijos a estos establecimientos y de este modo estaban calificados para ascender a los más altos cargos políticos.

A medida que aumentaba el poder de la nobleza, el de los calpullis disminuía. Sin embargo, conservaron funciones económicas, militares y religiosas importantes. La vida del ciudadano medio continuaba desenvolviéndose en el centro de su calpulli. Sólo éste poseía tierras; el individuo común debía recurrir a su calpulli para poder utilizar la parte que legítimamente le tocaba. El calpulli pagaba tributo como una sola unidad. Cada calpulli tenía su propio dios, sus ceremonias particulares, su templo propio, su jefe guerrero, sostenía un arsenal, entrenaba a su juventud para la guerra en una "casa para solteros" (*telpochcalli*) y servía en los combates como una unidad. Pero a pesar de que el cargo de jefe seguía siendo hereditario en el calpulli, fue despojado de sus poderes judiciales y sometido al control del comisario real. A la larga, la contribución económica del plebeyo en el conjunto de la sociedad disminuyó indudablemente, a medida que los mexicas extendían sus conquistas y lograban procurarse nuevas tierras y tributos, más allá de los límites de su reducto isleño. Parece razonable suponer que en el transcurso de la segunda fase de la expansión mexica, las obligaciones militares de los calpullis comenzaron a adquirir una importancia bastante mayor a la de sus funciones puramente productivas.

A medida que la sociedad mexica se tornaba más compleja, se fue creando un grupo de servidores (*tlacotli*) a quienes los españoles llamaron esclavos. Existían tres clases de esclavos: de guerra, por contrato y los criminales. Los esclavos de guerra eran siempre mujeres y niños; los hombres prisioneros de guerra eran inevitablemente sacrificados a las divinidades hambrientas. Los individuos podían convertirse en esclavos por contrato al venderse

a sí mismos, ya fuera por no poder pagar una deuda personal o un tributo público y los padres también podían vender a sus hijos. Los esclavos criminales eran obligados a servir a su víctima o a la familia de la misma. En esta forma, un hombre podía servir en calidad de esclavo en la familia del hombre al que había asesinado o robado. Por otra parte, un hombre podía ser reducido a la esclavitud por haber sido encontrado culpable de traición, o de un crimen análogo cometido contra la comunidad política. Los esclavos eran empleados en la casa, en las labores agrícolas, o en el penoso trabajo que consistía en transportar fardos, labor de gran importancia en aquella civilización que carecía de animales domésticos.

Los lazos de la esclavitud eran, sin embargo, muy limitados. Los esclavos podían poseer bienes; podían tener familia y sus hijos jamás eran esclavos, sino hombres libres. Un esclavo sólo podía ser revendido sin su consentimiento, en caso de haber cometido un crimen. Si poseían bienes, podían comprar su propia libertad o permitir que lo hicieran sus parientes. Nos han llegado noticias de esclavos que poseían otros esclavos. Tal esclavitud, o más bien, el servicio temporal que la mayoría de las veces representaba esta esclavitud, parece haber sido algo muy común en la sociedad mexica. Durante los períodos de hambre del siglo XV, muchas familias del pueblo se vendieron como esclavas para obtener alimento; otras, se vendieron para pagar los gastos de ceremonias religiosas que habían patrocinado y que las habían dejado en la miseria. Las condiciones de la esclavitud no se habrían podido volver demasiado duras sin provocar la oposición de la población, las masas a las que en definitiva debía su existencia la sociedad mexica.

Esta sociedad aunque dividida en capas sociales y en grupos de intereses opuestos, poseía, sin embargo, en su apocalíptica ideología, un potente factor de unidad social. El individuo mexica adquiría, desde su misma infancia, un sentido de la misión colectiva dentro de un mundo que oscilaba al borde de la destrucción. De sus predecesores en Mesoamérica, los mexicas habían heredado el concepto de mundos creados y destruidos en repetidos cataclismos. Cada uno de estos mundos sucesivos era dominado por su propio sol que se eclipsaba con violencia: un Sol del Agua había sido devorado por una inundación; un Sol del Jaguar, de la Noche y de la Tierra murió cuando el cielo cayó sobre la tierra; un Sol de la Lluvia o del Fuego se consumió a sí

mismo cuando el fuego cayó del cielo; un Sol del Viento fue destrozado cuando un huracán barrió la tierra. Listos para combatir a las fuerzas del mal, los mexicas estaban destinados a defender al quinto sol, "el Sol que Había de Perecer en medio de los Temblores". En la gran guerra librada para sostener al cosmos, los mexicas se consideraban como combatientes del lado de la luz, del sol, del valor, de la bravura, de la sobriedad y del dominio sexual, en contra de las fuerzas de la noche, de la tierra, de la cobardía, de la embriaguez y de la incontinencia sexual. Para poder mantener al sol en su cielo debían hacer continuas guerras y sacrificios humanos; solamente un esfuerzo militar ininterrumpido podía retrasar aquel día final en el cual el ciclo actual de los acontecimientos llegaría a su fin, y en el que el mundo se desintegraría en medio de un cataclismo cósmico.

El sacrificio humano es un fenómeno cultural recurrente: muchas veces en los momentos de crisis humana, los hombres no saben encontrar para sus dioses otro presente mejor que un miembro de su propia especie. No obstante, entre las culturas que permitían los sacrificios humanos, los mexicas representan un caso único. Ningún otro pueblo sobre la tierra ha juzgado necesario inmolar, cada año, millares de víctimas para asegurar el equilibrio celeste. Es cierto que los sacrificios vienen de muy atrás en la historia de Mesoamérica: los mexicas probablemente heredaran esta costumbre de sus predecesores toltecas. También es probable que la población del territorio mexica hubiera sobrepasado la capacidad de la tierra para producir alimentos, hipótesis basada en las repetidas hambres del siglo XV, cuyo recuerdo se ha perpetuado. Ni el excedente de población, ni la costumbre, serían, sin embargo, suficientes para justificar esta fanática obsesión de sangre y de muerte. Hasta hoy, ningún antropólogo con conocimientos psicoanalíticos o psicoanalista con conocimientos de antropología ha intentado explicar la personalidad mexica. Empujado por indignidades, unas imaginarias y otras reales, cruel consigo mismo y con el prójimo, peleando contra la fatalidad, y sin embargo, atraído por ella, como la víctima fascinada de una serpiente, obsesionado por presagios, el guerrero mexica constituyó una especie radical entre los posibles tipos psicológicos, siempre preocupado por el cumplimiento de las profecías de destrucción, y en espera de una catástrofe inminente.

Aunque Colibrí Zurdo seguía siendo el dios favorito de los mexicas, también adoraban a otros. Adoptaron a "Espejo Humean-

te" de los toltecas que les habían precedido en la conquista del valle, identificándolo frecuentemente con Colibrí Zurdo. Adoptaron a Tláloc, "El que Hace Crecer las Plantas", a su cortejo de dioses de la lluvia y a una cantidad de diosas locales de la tierra y de la fertilidad, quienes presidían la reproducción humana y vegetal. Rendían homenaje a Nuestro Señor el Desollado (*Xipe Tótec*) cuya piel simbolizaba el antiguo manto de la vegetación con su promesa de renovación. También adoraban a la Serpiente Preciosa (Quetzalcóatl). Bajo la Serpiente de Obsidiana, el vencedor de Atzcapotzalco, los mexicas uniformaron su panteón y sus ceremonias religiosas. Pero constituyó una característica de su religión —como de toda religión de Mesoamérica— el que sus múltiples divinidades no fueran jamás concebidas como esencialmente distintas unas de otras, ni ejercieran su autoridad sobre un reino separado con funciones bien definidas. Además, se fundían muchas veces unas en otras, algunas veces mezclando sus atributos y prerrogativas, y otras unidas en oposición radical, e incluso, en otros momentos, indiferentes unas a otras y ejerciendo juntas funciones similares. Así, Colibrí Zurdo se convierte en Espejo de Obsidiana Azul, simbolizando el cielo azul del día y asociado con el sur, tal como el Señor Desollado puede ser Espejo de Obsidiana Rojo, o Serpiente de Fuego, cuando representa la tierra reseca por los rayos del sol, y también Serpiente Emplumada cuyas plumas simbolizan el crecimiento y la fecundidad de la vegetación. Por otra parte, la piel de Nuestro Señor el Desollado decora el cuerpo de la Comedora de Inmundicias (Tlazoltéotl), la gran diosa de la tierra y de la fertilidad, que los mexicas copiaron de las poblaciones de lengua huasteca de la costa del Golfo, así como las plumas de la Serpiente Emplumada decoraban la cara de Tláloc bajo su aspecto de dios de la fertilidad.

Estas complejidades tan desesperantes y que tanto intrigan al especialista moderno, no interesaban en modo alguno al simple ciudadano o al campesino que cultivaba sus campos bajo la vigilancia de un inspector mexica, en los estados de Puebla o de Morelos. El campesino o artesano adoraba a la diosa local de la tierra —la Señora de la Falda de Serpientes (Coatlicue), la Mujer Serpiente (Cihuacóatl), Nuestra Madre (Tonantzin)— exactamente como en nuestros días se venera a Nuestra Señora de los Remedios o a la Virgen de Guadalupe, sin preocuparse mucho por saber si estas divinidades representaban a la misma diosa o si

cada una de ellas era una deidad distinta. Que la Serpiente Preciosa al ser representada como Espejo de Obsidiana Blanca, Colibrí Zurdo como Espejo de Obsidiana Azul, el Señor Desollado como Espejo de Obsidiana Roja y Espejo de Obsidiana Negra, fueran "Espejos de Obsidiana" diferentes de una deidad a la vez única y cuádruple, no era problema para el creyente común sino para el especialista puntilloso en materia religiosa y cuya línea intelectual y posición social elevaban este dilema al nivel de problema religioso importante. Paul Radin ha demostrado que en todas las culturas, aun en las más primitivas, existen hombres cuyo temperamento es esencialmente religioso y que se esfuerzan por obtener una imagen coherente e inteligible del universo. En todas partes, el sacerdocio ha atraído a esta clase de individuos y no podemos dudar de que los mexicas se hayan enfrentado tanto a imperativos intelectuales, como militares y políticos. Debieron plantearse preguntas sobre las relaciones que existían entre sus propios dioses y los dioses de los pueblos a los que habían vencido e invadido. Una solución consistía en transformar a los diferentes dioses en encarnaciones de otros, de forma que el dios Desollado podía ser Espejo de Obsidiana en algunos de sus atributos, lo mismo que Dios, el Hijo de Dios, y el Espíritu Santo pueden ser considerados por una parte encarnaciones de una misma divinidad, y por otra, tres personas distintas.

Paralelamente a este proceso de crear un panteón sistemático o más sistematizado, hubo un intento de elaboración esotérica, en la cual el mismo símbolo podía servir para representar a uno o varios objetos, o un solo objeto podía ser representado por símbolos totalmente diferentes. Los objetos y los símbolos podían ampliar su alcance por el empleo de un concepto de dualidad que podía hacer que las cosas fueran mágicamente las mismas, y sin embargo mágicamente diferentes. Así, la Serpiente Emplumada, en representación del planeta Venus, podía ser a la vez la estrella matutina y la estrella de la tarde; o bien podía dividirse mágicamente en dos divinidades gemelas, de las que la estrella matutina vivía en el este y era de color rojo, mientras que la otra, la estrella de la tarde, era asociada con el oeste y con el color blanco. El cielo de noche y la tierra eran, hasta cierto punto, opuestos y, sin embargo, mágicamente, una sola y misma cosa; por otra parte, los fenómenos terrestres podían relacionarse con los cuerpos celestes. Así, una deidad terrestre, la Mariposa de Obsidiana también podía ser la luna; los ciervos o los pescados podían

ser estrellas. En esta forma era posible simbolizar la lucha de la luna creciente que se nutre de estrellas, presentando a la Mariposa de Obsidiana nutriéndose de corazones de ciervos.

Este elemento esotérico de la religión de Mesoamérica recibió un fuerte impulso mediante la utilización de los símbolos religiosos para la adivinación. Según la adivinación practicada en Mesoamérica, ciertos días y el destino de los hombres nacidos en los mismos, están relacionados con las diferentes direcciones del cosmos, con los animales, plantas, colores, con el bien y el mal, así como con los dioses y con sus complicados y respectivos atributos. Todo sistema de adivinación debe ofrecer alguna alternativa de interpretación para que se pueda ejercitar la facultad de predecir. En un pequeño pueblo de la actual Guatemala, Todos Santos Cuchumatán, los 30 curanderos y adivinos utilizan al menos cinco modos diferentes de adivinación, cada uno de ellos con diferentes sistemas de símbolos. Se trata de procedimientos en uso desde hace muchísimo tiempo en Mesoamérica. Así pues, las complejidades del panteón pueden muy bien haber sido reforzadas por las exigencias de la práctica adivinatoria.

Finalmente, toda religión se presta a la interpretación y las diferencias en la interpretación son una de las causas del desarrollo religioso. Cuando fracasan los antiguos valores, y los nuevos se apoderan de la imaginación de la gente, las nuevas ideas hacen necesarias nuevas fórmulas religiosas. Las formas de expresión empleadas pueden seguir siendo inmutables y expresar, sin embargo, un espíritu totalmente diferente. Cuando la sociedad mexica se consolidó, y las tareas administrativas y comerciales se volvieron tan importantes como la guerra, se desarrolló toda una serie de cultos alternados, que reflejaban la situación social. Hemos mencionado ya la aparición, en Texcoco, del monoteísmo, el cual se centró sobre el culto de Tloque Nahuaque o Ipalnemohuani, el Dios del Presente Inmediato, o el Dios a Quien Todos Debemos Nuestras Vidas. Sus equivalentes en Tenochtitlán, nunca tan desarrollados como en los dominios aliados acolhuas, eran interpretaciones del culto de la Serpiente Preciosa, las que (como el cristianismo) recomendaban una conducta pacífica y sobria, pero en el contexto de una cosmología militar dominante.

En 1519, la llegada de los españoles encontró a la mayor parte de Mesoamérica unida bajo la égida de los mexicas. Desde su reducto isleño en la laguna de Texcoco, los ejércitos de estos últimos se trasladaban a regiones lejanas para reprimir revueltas, en

la costa del país montañoso del sur, en la vertiente del Pacífico, o para proteger de los ataques de los mixtecas y de los zapotecas, a la principal ruta comercial que conducía a la región de las tierras altas del sureste. Sin embargo, su poder resultó más aparente que real. Sería poco provechoso predecir lo que hubiera podido acontecer si los mexicas hubieran sido capaces de realizar su destino sin ser importunados. Quizá hubieran consolidado e integrado sus vastas posesiones de manera más eficaz y competente de lo que lo hicieron durante su breve período de dominio absoluto. Sin embargo, básicamente, los mexicas continuaron siendo poco más que una banda de piratas que efectuaban incursiones fuera de su gran ciudad para pillar y saquear, sometiendo a grandes territorios que les pagaban tributos, sin alterar, en esencia, la estructura social de sus víctimas.

Los mexicas hubieran podido apoderarse de los dioses de los vencidos para encerrarlos en Tenochtitlán, obligando a contraer matrimonios políticos entre los reyes vencidos y el linaje de sus propios gobernantes. Hubieran podido, en el interior y en el exterior del valle de México, dar tierras a sus nobles. Sin embargo, en la mayor parte de Mesoamérica, permitieron que las poblaciones conservaran sus costumbres y sus jefes tradicionales, y no recordaron a éstos las obligaciones que tenían con Tenochtitlán; se limitaban a invitar a sus súbditos a contemplar el espectáculo de los sacrificios en masa en su capital lacustre. Este dominio poco estricto sobre la periferia, ejercido por un fuerte poder central, recuerda más a los asirios del Medio Oriente que al Egipto faraónico o a los incas del Perú. Así como los ejércitos asirios incursionaban anualmente en las montañas persas y del Kurdistán o volvían, de tiempo en tiempo, a las ricas ciudades del Levante para saquearlas y retirarse enseguida hacia sus fortalezas del Valle entre los ríos, los mexicas también preferían la incursión rápida a la ocupación permanente y la invasión para recoger tributos, en vez de una administración permanente. De este modo, dejaron intactas las instituciones tradicionales de las poblaciones sometidas, pero fomentaron al mismo tiempo el odio a los vencedores, lo que los españoles observaron enseguida y no dejaron de explotar.

Los territorios sobre los que se extendía la dominación mexica no constituían una unidad. En el interior de los límites del "Imperio" quedaban grandes zonas que, o bien conservaban su plena independencia, o no sentían el peso del poder mexica, sino en forma

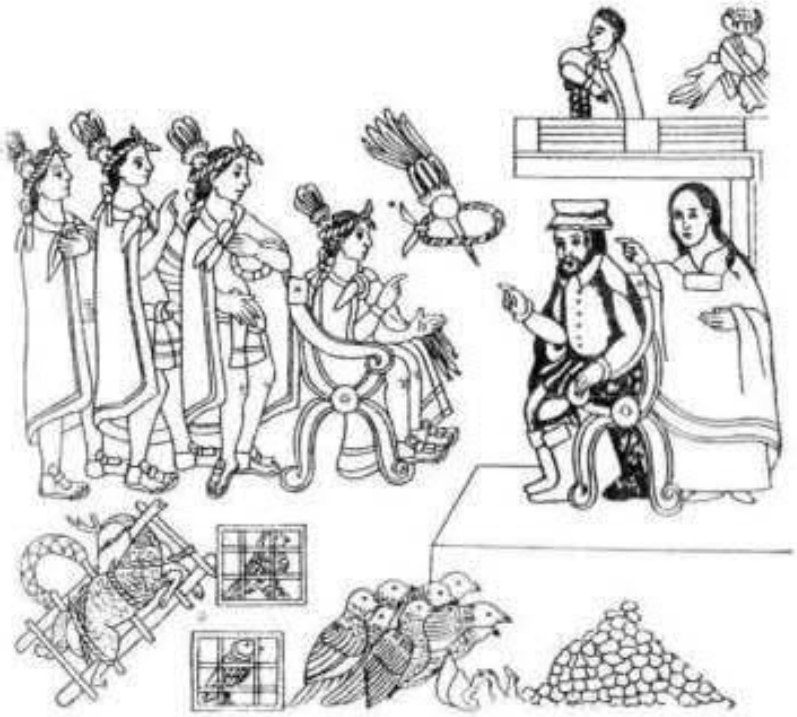
intermitente. Debido a ello, cerca de los mismos límites de su valle, había dos estados chichimecas, Tlaxcala y Meztitlán, enteramente independientes de los mexicas. Los mexicas rodearon a Tlaxcala y cortaron sus contactos comerciales con la costa, pero jamás la vencieron. No tuvieron mejor suerte los mexicas en sus batallas contra el reino Tarasco, al oeste. A pesar de sus repetidas tentativas para forzar las defensas de los tarascos, siempre fueron obligados a retirarse ignominiosamente derrotados. Tampoco mantuvieron muy vigilada la gran ruta comercial que conducía a Guatemala; y aunque lograron sostener una serie de guarniciones a lo largo de la ruta que llevaba a Soconusco, rico en cacao, las tierras que estaban a los lados de esa ruta, permanecieron en poder de los reyes mixtecas o zapotecas y no estaban sujetas, sino por muy débiles lazos, a la autoridad de los mexicas. Jamás penetraron en el Yucatán de lengua maya. Allí, pequeños principados guerreros y herederos de dinastías emparentadas con los toltecas mantuvieron, cada uno por su lado, su independencia hasta la llegada de los españoles. En lo que se refiere a la organización política y social, estas pequeñas unidades imitaron las formas mexicas, con su jefe hereditario dedicado a los sacrificios humanos y a la guerra, con su nobleza monopolista, sus unidades de parentesco ficticio formadas por nobles y por gente del pueblo, y sus esclavos.

La dominación de los mexicas tuvo, pues, en sí misma, sus limitaciones. No obstante poseer una poderosa organización destinada a la conquista, fueron incapaces de triunfar sobre el carácter esencialmente insular de la sociedad de Mesoamérica. No lograron más que aterrorizar y someter temporalmente a los islotes que la constituían. Sembraron vientos y cosecharon tempestades. Como sociedad y como cultura estaban condenados a desaparecer por la violencia que ellos mismos habían engendrado.

VIII. *CONQUISTA DE UTOPIA*

En 1492, Cristóbal Colón, navegando bajo el pabellón de Castilla, descubrió las islas del Mar Caribe, y en las orillas que baña aquel mar, plantó el estandarte de sus soberanos y la cruz de su Salvador. Desde estas islas los españoles comenzaron a explorar las costas de Mesoamérica. En la semana de Pascua de 1519, un joven aventurero, Hernán Cortés, que había estudiado para abogado, y que se había transformado en militar después de recibir el bautizo de fuego en Santo Domingo, desembarcó en las proximidades de San Juan de Ulúa, en el estado de Veracruz. Traía con él a un ejército de 508 soldados (de los cuales 32 eran ballesteros y traían arcabuces), 16 caballos y 14 piezas de artillería, así como una flota de 11 navíos y 100 marineros. Durante los meses de julio y agosto de aquel año, Cortés ancló sus naves y partió a la conquista de Tenochtitlán. Dos años más tarde, el 13 de agosto de 1521, esta ciudad se rendía a los españoles. Finalizaba un ciclo histórico y comenzaba otro.

¿Cómo podría explicarse este brusco e irreversible cambio en el destino de Mesoamérica? Toda la empresa de la conquista española parece estar rodeada de un curioso halo de irrealidad. Hernán Cortés conquista un imperio poblado por millones de hombres. Faltándole agua bendita, Fray Pedro de Gante bautiza a cientos de miles de indios con su saliva. Núñez Cabeza de Vaca parte en busca de las ciudades doradas de Cíbola y de la fuente de la juventud, naufraga, padece hambres, casi es devorado por los caníbales, y tan pronto como es rescatado regresa de nuevo a la pelea. Actores, hechos y motivos parecen sobrehumanos: en estos hombres, la sed de oro y de salvación, su inquebrantable lealtad hacia un lejano monarca, su valentía frente a mil obstáculos, parecen desafiar las simples explicaciones psicológicas. No sólo hicieron historia, sino que también tomaron actitudes históricas, conscientes de su papel de elegidos para construir y conmover este planeta. Las palabras de Cortés, de Pánfilo de Narváez, de Garay, están llenas de alusiones a César, a Pompeyo y a Aníbal. Cortés no sólo interpreta su propio papel, sino también el Amadís de



El encuentro de Cortés y Moctezuma tal como aparece en el Lienzo de Tlaxcala, posterior a la Conquista

Gaula, celebrado en las novelas de caballería de la Edad Media. Estos hombres no se contentaron sencillamente con actuar; tradujeron cada acción en una declaración simbólica y en la evocación de una voluntad sobrehumana. Admirados por sus hazañas y sus actitudes, los cronistas creyeron en sus palabras. En las páginas de las obras históricas, estos hombres se muestran bajo la apariencia grandiosa que ellos mismos proclamaron: mitad centauros que golpean el suelo con sus cascos y gritan con voces de trueno; semidioses y por tanto, sólo semihombres.

Pero la imagen que se forjaron de sí mismos oscurece la verdadera grandeza de sus realizaciones, ya que lo grandioso sólo puede ser medido a escala humana, y no a escala divina. Una parte de su grandeza se debió sin duda a la táctica militar em-

pleada por un general valiente y astuto. Los españoles se sirvieron de su caballería para atacar formaciones sólidas compuestas por un enemigo que nunca había visto un caballo; evitaron de este modo un combate cuerpo a cuerpo en el que la pólvora y las armas de acero habrían resultado poco eficaces, frente a las impías espadas indias, erizadas con fragmentos de obsidiana. Para responder al nutrido ataque de las lanzas y las flechas, los españoles utilizaron la ballesta, arma que les valió una victoria decisiva en la gran batalla de Pavía, frente a los restos de la caballería francesa. Cuando, en los canales y lagunas que rodeaban a Tenochtitlán, la artillería y la infantería españolas se vieron impotentes, frente a las canoas indias tripuladas por arqueros, Cortés libró una nueva batalla, lanzando contra la capital fortificada un ataque marítimo, gracias a los 13 barcos construidos allí mismo.

Sin embargo, ninguno de estos triunfos militares hubiera sido posible sin los aliados que Cortés logró conseguir en Mesoamérica. Desde el primer momento, Cortés atrajo a su lado a los jefes y a las poblaciones que tanto habían sufrido por culpa de sus enemigos mexicas. En definitiva, como dijo Ralph Beals, "la conquista de Tenochtitlán no fue tanto una conquista, como resultado de una revuelta de las poblaciones sometidas". Las armas de fuego y la caballería españolas hubieran sido impotentes frente a los ejércitos mexicanos de no haber sido por los tlaxcaltecas, los habitantes de Texcoco y otros más, que abrazaron la causa española. Formaron el grueso de la infantería y tripularon las canoas que cubrían el avance de los bergantines a través de la laguna de Tenochtitlán. Proporcionaron, transportaron y prepararon los víveres necesarios para alimentar a un ejército en el campo de batalla. Mantuvieron vías de comunicación entre la costa y el altiplano, y vigilaron las regiones ocupadas y pacificadas. Aportaron la materia prima y la mano de obra para la construcción de los barcos que decidieron la victoria sobre la capital mexica. El equipo militar y la táctica de los españoles ganaron la batalla, pero la ayuda de los indios determinó el buen éxito de la guerra.

En Mesoamérica, había llegado finalmente el momento de la compensación en el equilibrio de fuerzas. El mismo Moctezuma, en su mansión de Tenochtitlán, debió presentirlo, como podemos advertirlo en sus vacilaciones, en su manera de prestar atención a las predicciones de destrucción, una prueba de la duda y de la incertidumbre que minaban las bases de la dominación mexica. Los

españoles aportaron la energía adicional indispensable para cambiar el curso de la política que ejercía el poder. Sin embargo, no fueron simples agentes de la voluntad indígena o jefes de una revuelta indígena. La genialidad de Cortés residía precisamente en la habilidad para interpretar su papel; se rodeó, frente a los ojos de los indios, de una aureola de dones extraordinarios. Cortés representó a fondo este papel, pero, con calculada duplicidad. En efecto, los españoles no habían venido a Mesoamérica para restaurar la sociedad indígena. Actuaron movidos por motivos propios y que no eran los de sus aliados indios. Después de aceptar la jefatura de gente acostumbrada a la obediencia por haber pertenecido mucho tiempo a un orden social jerárquico, comenzaron a perseguir sus metas, para llevar a cabo sus propios fines que eran los de la sociedad española, por consiguiente, extraños y contrarios a los de los indios con los que habían empezado a tratar.

Para comprender estos fines, hay que intentar entender a la sociedad española de aquel tiempo, labor que nosotros, los hombres modernos, encontramos particularmente difícil. La disminuida y empobrecida España actual nos impide la comprensión de aquel imperio, próspero y poderoso, sobre el que jamás se ponía el sol. Muy a menudo tenemos la tendencia de interpretar el pasado reconstruyéndolo sobre nuestra imagen del presente, y también miramos a España a la luz de una poderosa mitología política, forjada a la vez consciente e inconscientemente, en los países protestantes, para favorecer la causa libertadora del protestantismo y las instituciones republicanas, contra el catolicismo y la monarquía absolutista. De acuerdo con esta mitología, una divinidad singularmente parcial se puso de parte de la libertad humana y del progreso económico en contra de la España "feudal". Mientras que en el norte de Europa, hombres de mente recta e industriosa se uncían al carro de la revolución industrial, el sur católico permanecía hundido en la indolencia medieval. Pero el progreso y la decadencia de una sociedad no pueden explicarse recurriendo a una demoniología política. La verdad es más sencilla y más compleja a la vez.

No hemos de olvidar que fue el Mediterráneo, no el norte de Europa, la región que originó el capitalismo y la revolución industrial. Italia, el sur de Francia, España y el sur de Alemania presenciaron el nacimiento de las primeras industrias, de los primeros bancos y de las primeras grandes ferias. En la época del

descubrimiento de América, en la Península Ibérica había ciudades prósperas, cuya riqueza y comercio estaban en plena expansión. Las fuentes de esta prosperidad eran múltiples: venta de lana a Inglaterra o Flandes, artículos de hierro al Levante; captura y venta de esclavos procedentes de la costa africana; incursiones rápidas contra alguna plaza fuerte sarracena o algún refugio de piratas. Este género de empresas requería una resistencia física y un valor personal excepcionales; eran, además, extremadamente provechosas. Como respuesta, la cultura que vivía de la multiplicación de estas empresas se forjaba una imagen particular del ideal viril; la de una individualidad presuntuosa, llena de habilidad y de valentía. Este ideal pertenecía tanto al pasado medieval como al futuro comercial. En sí mismo era contradictorio, y, en esta misma contradicción, subrayaba las fuerzas opuestas que se desenvolvían en el seno del sistema social que lo había engendrado. Sus héroes actuaban; pero las formas culturales de sus actos no sólo aparecían enriquecidas por la ostentación del caballero cruzado de la Edad Media, sino también como ejemplos supremos de la exaltación del hombre renacentista, que conducían hacia nuevas formas de pensamiento y de comportamiento humanos. Muchas veces, la finalidad secreta de la acción suele ser el lucro concebido como un perfeccionamiento personal, mediante la adquisición del oro y de la riqueza.

En realidad, en la Península Ibérica existían dos Españas, o mejor dicho, dos tendencias. La primera era aristocrática, dirigida hacia la guerra y hacia la riqueza que se puede obtener por ella, ejemplarmente ilustrada en los ejércitos de Castilla, compuestos de una nobleza guerrera y campesinos belicosos. Estos ejércitos se habían forjado en la lucha frente a los moros, primero bajo forma de incursiones o de defensa contra ellos y, después, en la reconquista sistemática de la región mora del sur. La nobleza, organizada en parte en órdenes religiosas de curas soldados, veía en la guerra una magnífica oportunidad para la exaltación del yo y una manera de obtener un rico botín. El interés económico tradicional residía en la ampliación de terrenos de pasto para los rebaños bovinos y lanares, y el floreciente comercio de la exportación de lana hacia el norte de Europa. Por otra parte, la clase campesina estaba compuesta por campesinos soldados, reclutados mediante promesas y garantías de liberación de las cargas serviles y ofrecimientos de decretos que les otorgaban una administración local autónoma. Estos campesinos deseaban tierras, tie-

rras libres, para dividirlas entre sus hijos. Con la guerra, la nobleza y los campesinos alcanzaron sus metas respectivas.

La otra España, la otra tendencia española, estaba menos interesada en la guerra: su meta era el aumento de los capitales por medio de una industria y de un comercio que prosperasen entre las manos de una burguesía establecida en las ciudades. Tales "hombres de empresa" existían en todas las ciudades de la Península. Pero fue sólo en la España oriental, cuyo centro era Cataluña, donde adquirieron poder suficiente para enfrentarse a los intentos de expansión de la aristocracia militar. En esta parte de España, una guerra sangrienta, librada por los campesinos, había destruido los remanentes de su sistema feudal de clásico corte europeo. Las relaciones tradicionales en las que un señor ejercía el control económico, judicial y social de un grupo de siervos, había cedido lugar a nuevos tratos sociales. Una clase campesina libre poblaba los campos; una burguesía próspera desde hacía mucho tiempo dedicada al tráfico marítimo, gobernaba las ciudades. El país empezaba a industrializarse, y las telas, el cuero y los artículos siderúrgicos que se producían eran intercambiados, en los países del Mediterráneo oriental, por las especias, las telas pintadas y los objetos de lujo procedentes de Oriente.

Hacia 1492, estas dos Españas estaban a punto de entrar en conflicto, y a no ser por el descubrimiento de América, tal hecho hubiera podido alterar la faz de la Península. La caída del último reducto moro puso fin a las adquisiciones territoriales ilimitadas por medio de la conquista, así como a la acumulación fácil de la riqueza obtenida por la fuerza; en 1492 se limitaron las perspectivas para España. Al escasear la tierra, empezaron a chocar los intereses que hasta entonces se habían desarrollado paralelamente. Mientras el campesino soldado quería tierras libres de gravámenes, los aristócratas deseaban espacios libres para el ganado bovino y lanar, y tierras para los campesinos que estaban bajo su dependencia. Se distribuyeron los frutos de la conquista entre los vencedores; sin embargo, las riquezas fáciles de conseguir llegaron a ser inaccesibles. ¿Cómo producir nuevas riquezas? Ante este problema, el empresario de las ciudades tenía una respuesta: colocar los capitales en la industria y, al mismo tiempo, reducir el poder de la aristocracia. En este momento, se abrieron de par en par las puertas del Nuevo Mundo, haciendo aparecer una nueva perspectiva de ciudades de ensueño cubiertas de oro, de extensiones ilimitadas de tierra, de inmensas reservas

de mano de obra. El empresario se hundió en la oscuridad; el caballero aventurero, cuyo sueño era conseguir la riqueza con la punta de su espada, tomó nuevo impulso.

Fue esta nueva perspectiva la que decidió la suerte de España. Paradójicamente, la industria española iba a sumergirse bajo un baño de oro, procedente de las Indias pero que traería consigo la ruina definitiva de este país; paradójicamente también, la nueva perspectiva acabó con la clase que hubiera podido alcanzar finalmente y con éxito la industrialización del país. En efecto, en este Nuevo Mundo, todos los hombres —campesino, comerciante, noble empobrecido, mercader noble— podían soñar con ser dueños de tierras, de indios y de oro. Los hombres que en España hubieran podido aliarse política y económicamente con los empresarios y con los comerciantes de las ciudades frente a los aristócratas, en esta nueva aventura acabarían adoptando el ideal del caballero noble. Quienes en España hubieran podido acrecentar el desarrollo de la clase media, se convirtieron en sus enemigos. El año 1492 hubiera debido indicar el despertar de España a una nueva realidad; en cambio, significó el florecimiento de un nuevo sueño, de una nueva "utopía".

Cuando hombres de pasados e intereses diferentes se lanzan a una empresa común, la creencia en una utopía universal hace posible la acción conjunta. La utopía no plantea preguntas sobre la realidad; sirve para cegar a la gente que sueña; la fe en una utopía pospone para más tarde el momento de decidir entre quienes habrá que repartir los despojos, cuando los hombres tengan que sacar la espada, para hacer triunfar su utopía personal frente a las pretensiones opuestas de sus compañeros de armas. Algunos fueron al Nuevo Mundo en busca de oro; otros de mando; otros más, para salvar almas. Sin embargo, mientras estuvieron soñando, no se hacían preguntas unos a otros. Sus impresiones comunes a bordo de los navíos, sus sufrimientos comunes frente al enemigo y su victoria común, avalaban sus sueños.

Durante el transcurso de esta aventura común hacia la utopía, adoptaron una serie de costumbres y de reglas que hicieron de la "Cultura de la Conquista" algo diferente de su cultura ancestral, y de la que más tarde sería la del Nuevo Mundo. Sus objetivos eran de una simplicidad trascendental: oro, siervos, almas. Esta simplicidad daba un carácter uniforme a su conducta y a sus pensamientos, comportamiento parcialmente consciente y premeditado. El futuro colonizador en búsqueda de libertad, desecha

las formas tradicionales por juzgar que son fardos inútiles y estorbosos. El funcionario real que busca el mando aborrece la complicación de las formas heredadas del mundo antiguo. El monje deja tras él a un mundo viejo y corrompido y en la utopía busca la austeridad y la luz. El fenómeno final de la migración produce un conjunto de formas culturales simples.

Por ser hombres extraídos de todos los géneros de vida, los conquistadores no presentaban una imagen perfecta de su sociedad ancestral. No poseían un conocimiento completo del conjunto de la cultura española y no pudieron reconstruir en el Nuevo Mundo una parte de esta antigua herencia, porque no la conocían bien. Además una parte de tal herencia se evaporó en el crisol de su experiencia común, por la necesidad de adoptar un común denominador cultural que facilitara su labor. España, unificada desde hacía poco, bajo una sola corona, había permanecido como mosaico cultural compuesto de numerosas partes. Sin embargo, la cultura de los conquistadores resultó por el contrario, homogénea. Esta simplificación se extendía a los objetos materiales: un solo tipo de arado entre los numerosos modelos utilizados en Europa fue enviado al Nuevo Mundo; del amplio repertorio de técnicas pesqueras españolas, sólo unas pocas fueron escogidas e introducidas en la nueva colonia. La simplificación se extendía también al empleo de los símbolos: el lenguaje sufrió una nivelación; se produjo una simplificación de las formalidades de la lengua castellana, para transformarla en un idioma sencillo y utilitario. Las numerosas fiestas folklóricas españolas efectuadas en honor de una multitud de venerados santos locales fueron abandonadas; en el Nuevo Mundo se adoptó una forma mesurada y uniforme para celebrar las ceremonias de las diferentes etapas de la vida de Cristo. La civilización de la Conquista fue, como observó George Foster, *sui géneris*, y sería vano buscar en la cultura particular de estos hombres, la herencia regional, rica y diversa, de la madre patria.

Algunos, entre los conquistadores, querían oro, es decir, una substancia tangible y real y no las "promesas de pago" del capitalismo posterior. En esto eran hijos de su siglo, atrapados en la contradicción existente entre la magia medieval y la moderna búsqueda de los beneficios. En toda Europa, los hombres suspiraban por el oro, veían en sueños este metal, cavaban bajo los árboles y en las cavernas para encontrarlo; por oro vendían su alma al diablo y trabajaban con retortas para extraerlo de metales

comunes como el hierro y el plomo. Era una especie de enfermedad, como decía Cortés, entre cínico y realista, al dirigirse a los primeros nobles mexicas que encontró: "Los españoles tienen una enfermedad en el corazón, y el oro es su único remedio". La enfermedad era la avidez, pero por encima de ésta se encontraba el deseo de libertad personal, la liberación del "ego", para evitar la opresión por otros hombres, la "autarquía espiritual" como dijo Eliseo Vivas, "que sólo es perfecta cuando lleva a decir a otro hombre, *a mí no me manda nadie*; yo soy el amo, porque poseo tierras, oro, indios y no tengo necesidad de pedirle favores a usted ni a nadie". Este es el hombre nuevo que se ha hecho por esfuerzo propio; el aventurero medieval que pisa el umbral del capitalismo; el caballero errante, en apariencia culto, pero disfrazado de capitalista primitivo. El objetivo es medieval —no someter jamás su voluntad a la de otro hombre—, pero el instrumento es moderno: la riqueza.

Así, la utopía muestra desde su origen, la marca de una contradicción entre el pasado y el futuro, que jamás se borrará por completo. Esta contradicción salta a la vista si comparamos al empresario español con su rival inglés de la misma época. "Los ingleses" dice Salvador de Madariaga, "exteriormente más egoístas, tenían en el fondo una mentalidad más social; los españoles, que exteriormente parecen más hombres de estado y más creadores, con una mayor preocupación por "ennoblecer" las ciudades y establecer reinos, eran más egoístas. El inglés, con sus dividendos socializó sus aventuras, sus ganancias y su botín; el español, con sus hospitales, sus fundaciones, sus catedrales, sus colegios y sus marquesados, se erigió un monumento a sí mismo..." La aparición del puritanismo en el mundo angloamericano, tan brillantemente analizado por Max Weber y Richard Tawney, borró la contradicción entre los fines individuales y los medios culturales, ya que, al aceptar la ética protestante que dice que la acumulación del trabajo y del capital son una virtud, el empresario se transformó en un instrumento de producción y se unió al proceso de creación del capital. En la América inglesa, los medios mismos se transformaron en fines; en Iberoamérica, los medios y los fines permanecieron en conflicto, en medio de una contradicción insoluble.

Si algunos habían venido en busca de oro, y de la libertad que éste les prometía, otros, llegaron en busca de poder. Su deidad era el monarca absoluto; su religión, la razón de estado. A fines del

siglo xv, la corona española apenas acababa de salir victoriosa de sus batallas políticas. Con la ayuda de la clase media naciente y de los campesinos, esta monarquía había logrado destruir las pretensiones de los aristócratas que querían, una vez más, reducir al rey a una situación de simple *primus inter pares*. Este éxito político amenazó sin embargo, con entregar al rey en manos de estos ahorrativos mercaderes, que deseaban brindarle su apoyo, a cambio de un derecho de veto en los gastos militares y burocráticos. El largo período de reconquista había traído igualmente el aumento de los *fueros* o cartas locales que exceptuaban a uno u otro cuerpo profesional o local de la aplicación de la ley general: más de un rey había vendido la autonomía local a cambio de apoyo para hacer frente al enemigo moro.

En la conquista del Nuevo Mundo, la corona vio una ocasión favorable para escapar de las limitaciones de la política interior española. El oro de las Indias no enriquecería solamente al ávido aventurero; la quinta parte de todo el oro y de toda la plata extraídos del Nuevo Mundo tenían que ser para el rey, lo que permitiría a éste pagar los gastos de un ejército, de una marina y de una administración reales, y sentar las bases del poder absoluto, sobre instituciones totalmente independientes como la nobleza, la clase media y los campesinos. La riqueza procedente de las Indias apoyaría a un estado que tenía que mantenerse por encima de todas las clases, de las incesantes disputas entre grupos con intereses divergentes. Este estado hablaría con voz y voluntad nuevas. Ya no estaría ligado por el pasado; aboliría las soluciones que habían llegado a ser tradicionales basadas en la fuerza de la costumbre y en el compromiso.

El Nuevo Mundo no tendría que crecer paso a paso, a la sombra de las antiguas complicaciones: sería un mundo planeado y proyectado conforme a la realidad, gracias a la voluntad real y por medio de sus ejecutores. Así, la utopía se convertiría en ley, y ésta en uto ía. Si las ciudades españolas habían nacido pequeñas, ahogada en el interior de sus recintos fortificados, apiñadas alrededor de pequeñas plazas irregulares, las ciudades del Nuevo Mundo, por el contrario, serían grandes, abiertas, sin fortificaciones; se construirían en planos cuadriculados, alrededor de una plaza espaciosa, dominada por la iglesia y el palacio municipal, símbolos gemelos del poder religioso y del poder civil: una utopía arquitectónica, concebida por soñadores arquitectos italianos y construida en el Nuevo Mundo mediante reales ordenanzas.

Como gran cantidad de indios vivían en chozas dispersas, en vez de residir en establecimientos fijos, de límites precisos y que formaran poblaciones, se estableció una ley para obligarlos a hacerlo en el interior de las ciudades, en construcciones homogéneas cada una con su iglesia y rodeada de campos —en un radio de 512 metros desde el campanario de la iglesia— de manera que estos indios pudieran ordenar sus vidas, gracias al sonido de las campanas de la iglesia, y a las órdenes de los oficiales reales. Tierras y poblaciones de utopía habían sido conquistadas por la espada; pero sería el seco rasgar de la pluma de oca sobre el pergamino, el que transformaría la utopía en realidad. Que cada indio criara doce pollos, seis pavos y que los vendiera a un precio no superior a cuatro reales por un pavo y a un real y medio por un pollo; que cada indio que trabajase en una empresa textil recibiera una ración cotidiana de 18 tortillas o de 14 tamales, chile, frijoles y garbanzos. Ningún problema era tan insignificante que no requiriera soluciones y todas esas soluciones vendrían dadas por la ley. La utopía debía nacer también con esta fatal deficiencia que, implícitamente, existe debido a la contradicción entre la ley y la realidad. La realidad es demasiado elástica para poder ser completamente abarcada por la ley; se extiende rápidamente a través, alrededor y por encima de ella, no dejando más que un hueco caparazón de palabras, un gesto de decoro para simular la brecha que se abre entre el deseo y la existencia. El mundo latinoamericano aún conserva esta interpretación de la ley como una tentativa para iniciar la acción, para crear un nuevo orden y —una vez consumida la energía de esta tentativa—, como un medio para realizar el deseo de borrar la realidad, nacida más allá de la ley y del orden, más allá de la utopía.

En la utopía había numerosas tendencias. Existieron hombres ávidos de oro que deseaban fincar sobre éste una libertad sin estorbos, y otros que buscaban siervos indios para gobernarlos y educarlos en el espíritu del nuevo orden, pero también hubo hombres que vinieron a América para salvar almas. Sobre las ruinas de los santuarios y de los ídolos paganos, en un nuevo continente lleno de almas sedientas de salvación y aún no corrompidas por los vicios del Viejo Mundo, estos hombres edificarían su propia utopía, el preludio terrestre del reino de los cielos. Para estos profetas de la salvación, la conquista del Nuevo Mundo era el llamado para realizar una gran labor espiritual: significaba la derrota de Satán en sus propios dominios, la redención de las almas

que se consumían bajo su maligno poder, el anuncio de la fe en un sólo Dios verdadero. Las tropas de choque de esta nueva fe fueron los frailes, miembros de órdenes monásticas, fuertemente influidos por las corrientes religiosas reformadoras de la época. En algunos países, este movimiento muy pronto iba a encender el fuego de la revolución protestante. Si no se produjo en España, no fue porque careciera de una "mecha" intelectual inflamable. El desarrollo económico y político del país había dado un fuerte impulso a los hombres que estaban empezando a poner en entredicho las opiniones aceptadas desde hacía mucho tiempo y que empezaban también a buscar nuevas interpretaciones del catolicismo. La mayor parte de ellos estaban influidos por Erasmo de Rotterdam (1466-1536), quien pugnaba por restar importancia a los ritos superficiales, e insistía en la necesidad de que la piedad estuviera inspirada en una voz "interior"; estaban influidos también por el pensamiento utópico y reformador de Tomás Moro (1478-1535) y de Luis Vives (1492-1540).

La razón por la que esta nueva corriente religiosa no desembocó en una abierta rebelión contra las formas religiosas aceptadas, debe buscarse en el carácter del Estado español y en las circunstancias que lo rodeaban, más que en la heterodoxia intelectual del movimiento. El Estado español no tenía necesidad de romper con el papado: hacía nombramientos eclesiásticos dentro de los límites de su territorio; poseía el derecho de leer y de anular las bulas papales antes de hacerlas públicas; controlaba las actividades de la Inquisición; aún más, pretendía tener autonomía en materia doctrinal, cuando sostuvo la creencia en la Inmaculada Concepción de la Virgen María, mucho antes de que fuera oficialmente proclamada como dogma, en el concilio de Trento (1545-63). En otros países europeos, la avidez de tierras y capitales fue uno de los principales motivos subyacentes en la reforma religiosa; después de la ruptura con Roma, los dominios de la Iglesia fueron repartidos entre los miembros de la facción protestante. En España, aún no se habían agotado las perspectivas. Hasta 1492, la tierra y la riqueza eran ganadas combatiendo a los moros en el sur de España, en nombre de la religión, y, el año de 1492, presenció la aparición de una nueva perspectiva en el Nuevo Mundo, con sus promesas de oro y de gloria para todos los que lo quisieran.

En tiempos del Cardenal Ximénez de Cisneros, los erasmistas recibieron la aprobación real. La monarquía vio en su esfuerzo por

restablecer la simplicidad y la austeridad del cristianismo primitivo, frente a la decadencia y a la corrupción, una empresa que correspondía, en el dominio espiritual, a sus propios esfuerzos por centralizar a España y dotar al nuevo imperio de un espíritu de unidad misional. Gran número de los monjes venidos al Nuevo Mundo habían tomado parte en esta renovación religiosa. Los doce primeros en pisar tierras de la Nueva España —se les llamó los doce apóstoles— habían trabajado en la divulgación del Evangelio del cristianismo primitivo en el sur de España. Fray Juan de Zumárraga (1461?-1548), primer arzobispo de México, había sido discípulo de Erasmo y estaba muy familiarizado con los escritos utópicos de sir Tomás Moro. Vasco de Quiroga (1470-1565), primer obispo de Michoacán, estableció en realidad una réplica de la *Utopía* de sir Tomás Moro entre las comunidades indias de su diócesis. Todos estos sóldados de la fe daban preferencia a la pobreza sobre la riqueza y a la propiedad en común sobre la propiedad privada. Trabajaron cuidadosamente para purgar el ritual católico de su sobreabundancia, eligiendo únicamente aquellas ceremonias importantes que celebraban las diferentes etapas de la vida de Cristo. Este deseo de pureza y simplicidad ha sido igualmente expresado por ellos, en sus grandes iglesias con una sola nave, simbolizando la homogeneidad del primitivo culto cristiano, no perturbado por las devociones que se practicaban en altares más pequeños y en naves laterales.

La utopía del oro y de la libertad fracasó, debido al esfuerzo por exaltar el yo (mediante acciones valerosas) y por obtener riqueza, como instrumento representativo de su valoración. La utopía del poder quedó atrapada en la maquinaria legal, tratando de oponerse a la corriente del comportamiento real. También la utopía de la fe debía fracasar, pues a menudo la moralidad era impotente ante las obstinadas exigencias seculares. No obstante, la labor de conversión tuvo mucho éxito. Los románticos se han deleitado desde hace tiempo en descubrir ídolos ocultos en los altares, dioses de las cavernas transformados en Cristos clavados en una cruz, diosas de la tierra disfrazadas de vírgenes católicas, braseros que queman savia de copal en los escalones de las iglesias, así como otras muchas huellas de la herencia prehispánica, en las creencias y en las prácticas religiosas de los indios modernos. Es notable la influencia indígena en el catolicismo de Mesoamérica; pero mucho más sorprendente que las numerosas supervivencias de las ideas y de los ritos de antes de la Conquista, es el

buen éxito de la organización de la "utopía" católica en un país de religiones y de lenguas diferentes. En Mesoamérica, se encuentran imágenes de los santos católicos en todas partes, e iglesias construidas por los conquistadores. Cristo y la Virgen pueden haber sufrido modificaciones al tomar contacto con los hombres que adoraron al sol y a la luna, a la tierra y a los Señores de las Cuatro Direcciones; pero hoy, cuando el indio habla de un ser humano, no dice "un hombre", sino "un cristiano", un creyente.

¿Cómo explicar este éxito? Resulta fácil destrozar hombres a cañonazos; pero es más difícil domeñar sus espíritus. La derrota militar desempeñó sin duda un papel principal, ya que ofreció una demostración palpable de la impotencia y de la decadencia de los dioses mexicas. Los Hijos del Sol perecieron en la misma forma en la que vivieron: por la violencia. Los antiguos dioses habían fracasado. Cuando los españoles ordenaron a los totonacas de Cempoala destruir a sus ídolos, el pueblo palideció de horror. Sin embargo, cuando los conquistadores los tiraron y los despedazaron, los ídolos permanecieron mudos e indefensos. No habían castigado a los extranjeros; habían sido incapaces de manifestar su poder. Cuando los sacerdotes removieron las piedras de la pirámide de Cholula que retenían las aguas mágicas de la montaña, para que al desbordarse, ahogaran a los extranjeros, el canal estaba seco y la magia los abandonó. Cuando los Hijos del Sol, los amos toltecas de Tenochtitlán, quisieron atraer hacia sus enemigos la ira de su terrible ídolo, Colibrí Zurdo permaneció silencioso. Ahora, los ídolos mutilados reposaban en el fondo del lago del que habían salido para conquistar el universo frente al sol; y las piedras de sus templos servían de mampostería para la construcción de la nueva ciudad de México que se elevaba sobre estas ruinas. Los antiguos dioses, impotentes, estaban muertos.

Estos dioses antiguos tampoco eran muy amados. Sabemos —o podemos adivinar— que su voluntad y la carga de los sacrificios humanos, molestaba grandemente al país. El culto rendido a estos dioses guerreros era, así como los sacrificios humanos, una actividad que correspondía al carácter militar de la expansión mexica. Inevitablemente, en tiempos de paz y de consolidación política se ofrecían explicaciones religiosas de carácter menos militar. Quetzalcóatl, la Serpiente Preciosa, sirvió de figura simbólica, gracias a la cual estas interpretaciones y estas aspiraciones nuevas pudieran expresarse. Sus atributos de anunciador de una labor pacífica

y de sabiduría humana tenían un sorprendente parecido con los preceptos ideológicos del cristianismo. A tal punto, que los frailes españoles acabaron creyendo que Quetzalcóatl no era otro que el apostol Santo Tomás, venido al Nuevo Mundo para convertir a los indios. Las aspiraciones de paz y de poner punto final al derramamiento de sangre, fueron, para la difusión del mensaje cristiano, un terreno fértil.

Además, las dos religiones creían en un mundo sobrenatural, organizado y ordenado, en el que las "deidades" más poderosas, invisibles e insondables, permanecían por encima de los mediadores sobrenaturales locales de menor importancia y poder, los que, sin embargo, resultaban algo más tangibles. El campesino de Mesoamérica, al igual que el español, centraba su interés religioso en estos auxiliares sobrenaturales de menor importancia. Se interesaba mucho más por las fuerzas que afectaban a sus cosechas, a sus hijos, a su familia y a las gentes con las que mantenía contacto inmediato y personal, que por los poderes superiores y sus manifestaciones, que sólo interesaban al especialista en religión. Entre los dioses de un panteón de múltiples representaciones, las preocupaciones cotidianas del campesino se inclinaban hacia los dioses de la tierra, de la fertilidad, de la lluvia y del agua: de la enfermedad, del futuro inmediato, de la malevolencia de sus vecinos. Si el campesino español veneraba santos de madera, y el de Mesoamérica ídolos de barro, ambos individuos recurrían a prácticas mágicas de brujería popular, creían firmemente en los presagios, y en la existencia de brujos que podían ser, durante el día, individuos como los demás y, durante la noche, espíritus malévolos disfrazados de animales.

Los sacerdotes, los especialistas de ambas religiones eran además herederos de tradiciones intelectuales, ricas y complejas, hábiles en la interpretación esotérica de los símbolos religiosos, ya fuera que éstos se relacionaran con las múltiples encarnaciones de Tezcatlipoca o con el sentido misterioso del Apocalipsis de San Juan Evangelista. Las preocupaciones del sacerdote no eran las del campesino; sin embargo, la misma organización religiosa podía abarcar a los dos. Mientras que los sacerdotes se mantuvieron en el poder, en calidad de mediadores supremos entre los dioses y los hombres, como intérpretes finales de las relaciones entre unos y otros, los hombres pudieron adaptar las múltiples formas religiosas armonizándolas con sus preocupaciones locales y personales. Lo que era verdad para los problemas religiosos lo era también

para con los dioses. Dios podía ser uno o trino, único o múltiple, y su interpretación en cierto momento podía insistir sobre la unicidad, y en otro momento, sobre la multiplicidad. El panteón mexica había admitido en su seno a numerosos dioses locales, y los sacerdotes mexicas habían trabajado para identificarlos con sus deidades tradicionales, o para identificarlos unos con otros. La Iglesia Católica poseía una tradición de flexibilidad análoga. Así como el manto de la Virgen escondía a más de una Persefone o Isis locales a orillas del Mediterráneo europeo, o como un Odín colgado del Arbol de la Vida se transformaba en Cristo, asimismo Colibrí Zurdo se transformó en el Santiago español que atropellaba a los paganos bajo los cascos de su caballo; Tláloc se transformó en el Señor del Sacromonte cristiano; el Dios de la Caverna en el Señor de Chalma y Nuestra Señora Espíritu en la Virgen de Guadalupe.

La Iglesia Católica expulsó a los sacerdotes de los dioses antiguos y colocó a la cabeza de la jerarquía religiosa a gente que había recibido las órdenes en el interior del catolicismo. Destruyó los antiguos ídolos y puso fin a los sacrificios humanos; quemó los libros sagrados ilustrados y relegó al olvido gran parte de los conocimientos de sus predecesores, relacionados con el calendario y con la adivinación; pero, por otra parte, ofreció al común de los hombres el medio de fundir sus devociones tradicionales dentro de nuevos moldes. La Iglesia Católica, como la religión solar de México, rígida en los grados superiores de la jerarquía, pero flexible en el nivel de la vida cotidiana campesina, tendió un puente entre el orden antiguo y el nuevo. Como dijo Frank Tannenbaum: "Dio al indio... la posibilidad de conservar la fe en sus propios dioses".

Esta transición entre lo antiguo y lo nuevo fue facilitada igualmente por una extraordinaria similitud entre los ritos y los símbolos de la antigua y de la nueva religión. Un náhuatl o un otomí hubieran podido comprender difícilmente a un monje que, como primera lección de catecismo, inhibido ante la barrera del idioma, hubiera levantado el dedo hacia el firmamento para dar a entender el cielo, y después hacia la tierra para indicar el infierno. Pero los ritos pueden ser observados y aprendidos por imitación. Las dos tradiciones religiosas tenían el rito del bautismo. En el catolicismo, el niño era bautizado y recibía un nombre; de esta forma quedaba incluido entre los creyentes auténticos. Los mexicas, a su vez, bañaban a sus hijos y les daban un nombre, siguiendo un

rito religioso, y los mayas celebraban, con una ceremonia, la primera vez que el niño podía ser llevado a horcajadas sobre las caderas de su madre. Las dos tradiciones religiosas poseían una especie de confesión. Los mexicas y los habitantes de la costa del Golfo confesaban sus culpas sexuales a un sacerdote de la Diosa de la Tierra, Comedora de inmundicias; los zapotecas celebraban anualmente confesiones públicas; y los mayas se confesaban, ya fuera con sacerdotes o, en caso de enfermedad, con miembros de su familia. Las dos tradiciones religiosas tenían un rito de comunión. Los católicos bebían vino y tomaban una hostia, simbolizando así su contacto con la sangre y el cuerpo divinos de Cristo; los mexicas ingerían imágenes de sus dioses, hechas de amaranto, profusamente untadas con la sangre de los sacrificios. Los dos pueblos utilizaban el incienso en las iglesias; ayunaban y efectuaban penitencias; iban en peregrinación a los santos lugares; mantenían casas de vírgenes que guardaban el celibato. Uno y otro creían en la existencia de una madre sobrenatural así como en el parto virginal. Si los católicos sostenían que María había concebido, permaneciendo inmaculada, por obra del Espíritu Santo, los mexicas creían que su diosa Coatlicue había dado a luz a Colibrí Zurdo, después de haber sido fecundada por un cuchillo de obsidiana, caído del cielo. Los dos pueblos hacían uso de la cruz. Una cruz blanca de San Andrés, que representaba las cuatro direcciones del universo, adornaba a menudo el tocado y el escudo de la Serpiente Preciosa, y los mayas utilizaban con frecuencia el símbolo de la cruz de azoque. Los españoles representaban sus historias sagradas en dramas religiosos, así como las poblaciones de Mesoamérica, en sus sacrificios, los cambios anuales de vegetación y de actividades.

Los misioneros católicos reconocían perfectamente el peligro que representaba para las conversiones, el conservar formas rituales análogas exteriormente. Sin embargo, fueron incapaces de decidir si estas similitudes eran sencillamente obra de Satán que se entretenía en copiar en la Iglesia infernal los ritos de la Iglesia santificada por Dios, o bien si eran residuos de alguna enseñanza cristiana anterior, traída al Nuevo Mundo por un personaje que quizá fue nada menos que el Apóstol Santo Tomás. Cualesquiera que fueran sus dudas, las semejanzas entre las dos tradiciones religiosas permitían al idólatra efectuar una fácil transición, y establecía una continuidad en un dominio donde ésta era vital, o sea en el terreno del comportamiento religioso.

La psicología del catolicismo español no se diferenciaba bastante de la psicología del culto solar de Mesoamérica. El ideal español del caballero austero, que defendía su honor y el de la Virgen frente a los moros y demás infieles, no estaba tan alejado del ideal mexica del caballero Aguila Jaguar, cuya espada de obsidiana aseguraba la victoria y las víctimas para ser sacrificadas a los hambrientos dioses de la guerra. En las dos religiones, la crueldad contra los demás en la guerra y el orgullo exaltado, coexistían con la penitencia y sacrificio; la crueldad contra sí mismo la ejercía el conquistador español gracias al cilicio, mientras que el noble mexica torturaba sus carnes con las agudas espinas del maguey.

Los españoles fieles a sus costumbres jerárquicas, realizaron grandes esfuerzos para convertir a los nobles, quienes fueron sus primeros conversos, por la semejanza de los motivos que inspiraban a unos y a otros, y también por el deseo de los nobles de obtener un lugar seguro en la nueva jerarquía española, gracias al bautizo y a los votos cristianos. En Tlaxcala, primer centro del esfuerzo misionero español, la aristocracia local luchó con todas sus fuerzas por obtener el monopolio de los cargos religiosos, incluso los de cocinero, portero o jardinero, en los nuevos monasterios. Sus hijos fueron los primeros beneficiarios de la instrucción religiosa española. Emplearon su poder en dirigir a sus propios vasallos por el nuevo camino de la salvación, haciéndoles llegar de este modo a la Iglesia, como menciona Fray Mendieta: "Más por guardar las apariencias y obedecer las órdenes de sus amos, (quienes deseaban seducirlos), que para encontrar un remedio para sus almas". Los nobles, totalmente entregados al culto de la nueva religión, facilitaron el que la gente del pueblo se convirtiera en masa, aunque la mayoría de las veces tuvieran una comprensión limitada de las nuevas divinidades que iban a adorar. Pedro de Gante, franciscano ejemplar y pariente de Carlos V, en la ciudad de México bautizó indios, a razón de 14,000 diarios.

Además, para esta labor de conversión en masa, la Iglesia creó una organización extraordinaria y compleja. Al igual que las antiguas religiones de Mesoamérica, la Iglesia trazó una línea de demarcación entre los especialistas religiosos y los fieles laicos. En las dos tradiciones, los sacerdotes eran los portavoces principales del reino divino y estaban en contacto con un mundo al que no tenían acceso los hombres comunes. En las dos religiones se necesitaba un largo aprendizaje para que un hombre alcanzara la dignidad necesaria a su especial misión, y en las dos religiones los

ayunos, las penitencias, las mortificaciones y la abstinencia sexual eran requisitos que se exigían a los sacerdotes para afirmar su valor espiritual ante las autoridades divinas. En el ejercicio del papel espiritual de los sacerdotes sobre la tierra, tanto la vestimenta, como la habitación, la palabra y el comportamiento los distinguía del hombre común. Aquí también este paralelismo facilitó la transición entre el culto de los antiguos dioses al del nuevo Dios, manteniendo la jerarquía de los medios por los que las órdenes divinas se transmitían al creyente laico.

Sin duda, la Iglesia Católica estaba interiormente organizada de manera que podía sacar las mayores ventajas de estas facilidades. La división entre órdenes religiosas y clero secular ofrecía gran flexibilidad en una situación donde era necesario contar con una vanguardia, para establecer las nuevas "cabezas de playa" de la fe, mientras la retaguardia se encargaba de consolidar lo ganado. Los frailes eran la vanguardia; la labor misionera permanente del siglo XVI, que estableció la base de todos los esfuerzos religiosos posteriores, era efectuada por sólo un millar de individuos. Instalados dentro de iglesias fortificadas, en la parte central de las tierras recién conquistadas, se extendieron hacia el exterior, algunas veces a la cabeza de los ejércitos, otras a su zaga, en "misiones de penetración" en medio de regiones en las que el control político español era muchas veces más que dudoso. Mantenían sus avanzadas en contacto, con las bases centrales por medio de "misiones de enlace", a las que podían retirarse para buscar nuevas fuerzas en su labor de penetración. El clero secular, esto es, los sacerdotes comunes, llevaban a cabo el trabajo de consolidación.

Inevitablemente, a medida que el trabajo avanzaba, surgían conflictos de jurisdicción y de temperamento. Las órdenes religiosas reclutaban hombres cuya personalidad difería notablemente de la que caracterizaba al clero ordinario. Los frailes favorecían a los individuos con criterio más aventurero y utópico, menos dóciles a la rutina y menos adaptados a la vida cotidiana de una sociedad establecida. El clero secular demostraba ser más conservador, con menos tendencia a sacrificar la realidad en aras de visiones y proyectos de otro mundo. Así, la Iglesia, en general, se beneficiaba con la posesión de ambos tipos de hombres, con los dos géneros de organización. Una vez cumplida la labor de conversión, el trabajo de guiar al rebaño a través de sus tribulaciones cotidianas podía ser confiado a hombres capaces de conservar lo obtenido.

El ajuste posterior del sueño religioso a la realidad del mundo fue menos utópico, pero dejó, sin embargo, en la población india, una huella que ninguna otra religión ni corriente política ha igualado hasta hoy. En última instancia, el mensaje de salvación significó para el indio, no sólo la esperanza en una vida sobrenatural, más allá de la muerte, en un reino trascendente, sino también una esperanza en la tierra, donde la utopía estaba cediendo ante la presión de intereses excesivamente seculares. Algunos hombres se esforzaban en negar al indio su calidad humana, sosteniendo que podía ser empleado como un medio, como una herramienta que se utiliza y se cosecha a voluntad; pero frente a las pretensiones de los políticos, de los hombres de leyes y de los teólogos, el papa Pablo III declaró, en 1537, en su bula *Sublimis Deus:*

"Dios soberano amó tanto a la raza humana que no sólo creó al hombre para que pudiera participar de los bienes de que gozan las demás criaturas, sino que, además, le dio la posibilidad de alcanzar el Supremo Bien, inaccesible e invisible, y de contemplarlo frente a frente; ...todos son capaces de recibir las enseñanzas de la fe... Nos... consideramos... que los indios son verdaderos hombres..."

Para el indio, el rito del bautizo representaba la afirmación de su humanidad esencial, de su carácter de hombre con derechos humanos entre los demás hombres. De estos derechos, no podía despojarlo ningún colonizador, ni funcionario real. Cuando el indio resurge entre las ruinas de la utopía, advertimos que ha reconstruido y cimentado su nueva vida, con garantías extraídas de la nueva religión que era, a la vez su opio, su consuelo y su esperanza en una justicia final.

IX. *LOS NUEVOS AMOS DE LA TIERRA*

Antes de la Conquista, el indio había sido cultivador, sembrador de granos. El conquistador español se convirtió en explotador de minas, productor de cosechas en escala comercial, ganadero y mercader. Las relaciones económicas dominantes durante el período anterior a la Conquista habían unido al campesino con el señor indio, uno productor de tributos, el otro, consumidor de los mismos. El noble indio acostumbraba consumir riqueza de acuerdo con su posición social. El colono español trabajaba con fines diferentes. Lo que quería era convertir la riqueza y el trabajo en mercancías vendibles: en oro, plata, pieles, lana, trigo, caña de azúcar. Ningún español podía estimarse rico sólo con recibir cargamentos de maíz, trozos de jade o semillas de cacao. Para él, la riqueza había de estar invertida en mercancías españolas, en un capital que se multiplicaba milagrosamente por medio del intercambio. No se había enfrentado a todos los peligros y dificultades que representó la Conquista de las Indias sólo con el fin de recoger la herencia de su predecesor indio; lo que quería era organizar y explotar los recursos humanos colocados bajo sus órdenes, pagar sus deudas, engrandecer su dominio y tener un lugar entre los demás hombres poderosos y enriquecidos de la nueva utopía.

El motor de este capitalismo era la explotación minera, practicada primero en los lugares que conocían los indios, y más tarde, en depósitos profundos, descubiertos por los buscadores españoles. Los indios habían trabajado el oro y la plata antes de la Conquista, pero extrayendo estos metales de placeres o de agujeros poco profundos donde las vetas de mineral corrían casi a flor de tierra. La exploración de placeres por los españoles comenzó muy pronto. Antes de la caída de Tenochtitlán, unos compañeros de Cortés localizaron placeres en las fuentes de los ríos Papaloapan y Balsas; poco después de la Conquista, otros filones fueron descubiertos en la costa del Caribe en Honduras. Este género de explotación minera ha permanecido hasta hoy como uno de los rasgos característicos de la vida de Mesoamérica. Poco costoso, sin exigir ningún gasto en equipo mecánico, sólo un gran

recipiente de madera o *batea*, ha sido siempre accesible al individuo aventurero, decidido a jugarse lo poco que tiene con la esperanza de ganar una súbita y abundante fortuna.

La explotación minera en tan pequeña escala, sin embargo, pronto dejó de considerarse un medio importantes de amasar capitales. Depósitos más profundos, de gran riqueza mineral fueron descubiertos en 1543, cerca de Compostela, exactamente al noroeste de la moderna Guadalajara. En 1546, Zacatecas empezó a producir plata; en 1548, fue Guanajuato; en 1549, Taxco, Sultepec y Temascaltepec; en 1551, Pachuca; en 1555, Sombrerete y Durango; en 1569, Fresnillo. En el año 1557, se introdujo el procedimiento de "patio", que consistía en extraer la plata del mineral con ayuda de mercurio. Este procedimiento, inventado por el minero mexicano Bartolomé de Medina, revolucionó la industria minera. Permitió una explotación provechosa de los minerales de calidad inferior, mientras que el método de fundición, más antiguo, requería minerales de más alta ley. Este procedimiento alcanzó tal éxito que no fue reemplazado hasta la introducción del procedimiento basado en el empleo del cianuro, a fines del siglo XIX. Esta nueva explotación de las vetas profundas fue, por otra parte, infinitamente más costosa que la de los placeres. Se necesitaban capitales para pagar la construcción de molinos de mineral y de refinerías; para cavar pozos y entibarlos; para la compra de mulas; para el pago de los obreros, la adquisición de víveres y de mercurio, de equipos de drenaje y bombas. Mientras que la explotación de los placeres permanecía en manos de simples individuos, que pugnaban por entrar en la utopía de la riqueza, "por la puerta pequeña", la explotación de las vetas profundas creó a los capitalistas de los que Henrie Hawks, inglés que comerciaba en la Nueva España, escribía en 1572, que eran "príncipes en el mantenimiento de sus casas y liberales en todo". A fines del siglo XVI, la mayor parte de los grandes distritos mineros de la Nueva España habían sido localizados y la tecnología de la industria minera capitalista, practicada en gran escala, estaba ya sólidamente establecida.

La industria minera enriqueció a muchos hombres; otros se entregaron al cultivo y a vender sus cosechas. Los indios habían cultivado el maíz y el amaranto para su propio consumo y para pagar sus tributos; pero en el nuevo estado, los españoles, herederos de hábitos de alimentación diferentes, deseaban contar con el trigo de su país, para convertirlo en pan, de acuerdo con sus

costumbres. Utilizando bueyes y arados, en tierras sustraídas a un templo pagano o al patrimonio del Estado Mexica desmembrado, o terrenos no cultivados, o robados de alguna comunidad india (al mismo tiempo que el agua indispensable) los nuevos empresarios se dispusieron a satisfacer este deseo de trigo, cultivando para las nuevas ciudades y los campos mineros que crecían como hongos. A fines del siglo XVI, los ranchos y los molinos de trigo se habían multiplicado a lo largo del eje principal de comercio y poder que unía la ciudad de México con Veracruz al este y con Guadalajara al oeste, y se estaban extendiendo rápidamente hacia el norte —más allá de los límites de los campos agrícolas prehispánicos— para alimentar a las explotaciones mineras, abiertas recientemente en la árida superficie de Mesoamérica.

Por otra parte, en las tierras bajas, la principal cosecha producida para su venta era la caña de azúcar. Este cultivo podía ser efectuado por gentes que trabajaban en pequeña escala, utilizando molinos manuales o impulsados por animales para moler la caña; pero al aumentar la producción, el cultivo de caña de azúcar —al igual que la industria minera— se transformó rápidamente en un tipo de empresa capitalista en gran escala. El factor dominante, en este tipo de explotación, era el elevado costo de la maquinaria de grandes dimensiones que moliera la caña. Sólo una persona o un grupo de personas tenían la fortuna necesaria para comprar uno de estos *ingenios*. Durante el siglo XVII, los empresarios capaces de hacer frente a tales gastos resultaron ser principalmente las órdenes religiosas, que habían acumulado riquezas por medio de donativos. La producción de estos grandes molinos, exportada al principio, dio también origen a la afición cada vez más popular en Mesoamérica, hacia las golosinas, inmortalizadas en innumerables formas de dulces y de otras confituras, así como a una nueva bebida, el *aguardiente*, de elevada graduación alcohólica, obtenida por destilación en alambiques de reciente invención, y que los nuevos amos del país acababan de traer.

Otro artículo cuya producción exigía considerables gastos de capital era el añil, un tinte azul indeleble y muy fijo por naturaleza. Y así como ocurrió con las minas profundas, con el cultivo del trigo y con la caña de azúcar, la producción del añil fue totalmente manejada por los empresarios coloniales. El añil es extraído de las hojas de un pequeño árbol (*Indigofera suffruticosa* Mill.) del que existen muchas variedades en el Antiguo y Nuevo Mundo. El pigmento no se encuentra más que en las hojas.

Siendo muy pequeña la cantidad de pigmento que existe en cada hoja, este tinte es muy costoso. Las plantas se cortan y son sumergidas en agua, a fin de que se oxide el sedimento que se forma; después, se calienta y se deja enfriar; se filtra y se convierte en pasta que es cortada en barras y, finalmente, toma la forma de los que se llaman "panes" de añil. El primer añil exportado procedía de Guatemala, pero esta planta pronto fue cultivada en todas las tierras bajas de Mesoamérica, especialmente en Yucatán. Hacia el último cuarto del siglo XVI, más de 50 "factorías" de añil, de posesión española, eran explotadas en la península, provista cada una de ellas con una bomba de agua, impulsada por una mula, así como de cubos y calderos. Al igual que la producción de azúcar y la industria minera, el costo de su fabricación resultó prohibitiva para los pequeños industriales y favoreció la entrada de los empresarios capitalistas en esta actividad. El tinte de añil siguió siendo un buen producto comercial, hasta la aparición de los tintes de anilina, a mediados del siglo XIX.

De este modo, los españoles retuvieron la producción, fabricación y distribución de todos los productos que exigían grandes aportes de capital para el equipo mecánico. Confiaron a los indios, sin embargo, el cultivo y la elaboración de los productos comerciales, que no requerían mucho dinero o equipo, pero retuvieron los grandes beneficios de su distribución. Estos productos eran el algodón, la seda, el cacao y el tinte de cochinilla. La producción del algodón quedó en gran parte en manos de los indios; esta planta era cultivada a lo largo de las costas del Pacífico y del Atlántico y de las altiplanicies del sur. Aquí también, los españoles recolectaban los beneficios de su distribución. Al cultivo del algodón, se añadió muy pronto la producción de la seda, utilizando en los comienzos los frutos de la morera nativa de Mesoamérica y, más tarde, la morera negra importada del Antiguo Mundo. El valle de Puebla y los altiplanos del sur se beneficiaron con esta nueva industria; durante medio siglo, la región mixteca fue el centro productor por excelencia de seda del Nuevo Mundo. Numerosos indios se enriquecieron, si bien los mayores beneficios iban a manos españolas al monopolizar la hilatura y el trenzado del nuevo textil. Pero la producción de seda no tuvo más que un breve período de prosperidad; la competencia china, a fines del siglo XVI, la arruinó.

El cacao había servido a los indios no sólo de bebida, sino también de moneda y durante un cierto tiempo, después de la Con-

quista, el grano de cacao continuó siendo utilizado como un fácil medio de intercambio. La mayor parte de la producción de cacao siguió siendo manejada por los indios y los españoles continuaron en su papel de intermediarios y de distribuidores. Los mismos colonos empezaron a aficionarse a la bebida india, el *chocolatl*, preparada con la semilla del cacao y, rápidamente, introdujeron esta nueva y exótica afición en Europa. Los indios siguieron siendo también los principales productores de cochinilla, que es un tinte rojo extraído de un insecto (*Coccus cacti*) que vive en un cactus (*Cactus nopalea cochinellifera*). Unos 70,000 insectos disecados producen medio kilogramo de tintura. Los indios recogían los insectos, extraían la tintura y entregaban el producto a los empresarios españoles, los que servían de intermediarios en el comercio con España. Durante mucho tiempo, la Nueva España siguió siendo la sola y única productora de cochinilla. El gobierno español guardó celosamente su monopolio y durante la mayor parte de dos siglos, los europeos permanecieron en la total ignorancia sobre el procedimiento para obtener la tintura. No fue sino hasta muy entrado el siglo XVIII, cuando fueron introducidos en España los insectos que producían este tinte.

Fieles a sus tradiciones peninsulares, los españoles se dedicaron igualmente a practicar la cría de ganado: ganado mayor, principalmente, a causa de las pieles y del sebo, y ganado lanar en gran escala. Tanto en Europa como en la Nueva España, el cuero tenía una gran demanda. En las minas y en las factorías se necesitaban sacos y cables de cuero; además, constituía uno de los principales artículos, necesitados por los ejércitos de la época. Por otra parte, la tela de lana empezaba a reemplazar en todas partes a la que se tejía en casa. Los españoles trajeron dos tipos de ganado mayor: la raza parda, fuerte, de gran cornamenta, del tipo común europeo; y la raza negra, ibérica, antepasado del toro de lidia español.

Entre las ovejas preferían la *rasa*, que produce a la vez lana y carne, y la *merino*, que da muy buena lana, pero una carne de calidad mediocre, en vez de la robusta *churro*, que da leche pero de lana inferior. Introducidos en un medio totalmente nuevo y sin faltarles pastos, los nuevos rebaños comenzaron a multiplicarse a una velocidad sorprendente. Como una marea, invadieron los campos cultivados y las tierras incultas, causando serios daños en numerosas zonas pobladas de las tierras altas centrales, hasta que la corona logró desviar esta marea hacia regiones periféricas:

el territorio árido del norte y las tierras bajas del Atlántico y del Pacífico. Para cuidar el ganado, cada vez más considerable, los españoles recurrieron a sus caballos, capaces de gran resistencia, que eran de raza berberisca o norafricana, cruzada con la raza nativa ibérica, de pelaje pardo y cebrado. Estos caballos, a los que muchas veces dejaban vagabundear libremente hasta que los necesitaban, formaban tropeles casi salvajes. Se les llamaba *mesteños*, palabra que en boca de los vaqueros angloamericanos había de transformarse en *mustang*.

La nobleza y las comunidades indias se adaptaron rápidamente a la cría de ovejas y de ganado mayor, pero la cría en gran escala siguió en manos españolas, debido en parte, a las leyes españolas que impedían a los indios poseer caballos, (conservaron el monopolio de este medio de transporte y de guerra) y también, porque los indios eran incapaces de pagar los gastos que requería la expansión hacia nuevos terrenos de pastos, más allá de las antiguas fronteras agrícolas. Para el indio, la cría de ganado se reducía a los pequeños rebaños en algunos poblados, así como gallinas, puercos, mulas y asnos, animales domésticos de menor valor, introducidos por los conquistadores. Las razas mediterráneas de gallinas —andaluzas, menorquinas, "lehgorns" y otras— terminaron por ser parte importante de la economía doméstica india, tanto como el guajolote. Los puercos, traídos en rebaños a la zaga de los ejércitos españoles en campaña, para proveer a los soldados de un alimento fácilmente utilizable, eran descendientes de la raza de cerdos semisalvajes de España. El puerco y su manteca se transformaron rápidamente en elementos esenciales de la cocina de Mesoamérica. El asno de raza andaluza, se hizo más pequeño y más fuerte en el medio ambiente de Mesoamérica y, al igual que la mula llegó a ser una fuente indispensable de fuerza motriz en minas, molinos y carreteras. El transporte a lomo de mula fue el origen de todo un grupo social de "arrieros de mulas", o muleros, que iban de mercado en mercado, de pueblo en pueblo, de hostería en hostería, uniendo al país al transitar por la gran red de las veredas rurales. Aún en nuestros días, esta antigua profesión sobrevive en regiones apartadas, como en las altas mesetas de Michoacán, de habla tarasca, o en la escarpadura oriental, donde ningún otro medio de transporte lo puede reemplazar convenientemente.

Junto con los caballos, los bueyes, las mulas y los asnos, trajeron la rueda, conocida desde hacía mucho tiempo en el Anti-

guo Mundo, pero desconocida, mejor dicho, no utilizada, en el Nuevo. Los españoles implantaron su tradicional carreta de bueyes, ensamblada por medio de clavijas de madera y montada sobre ruedas sin radios. Que los indios tenían conocimiento del principio esencial de la rueda es evidente, como lo demuestra el descubrimiento de fascinantes juguetes prehistóricos montados sobre rodillos, procedentes de la costa del estado de Veracruz. Sin embargo, el principio jamás había sido aplicado a la construcción de carretillas o de carretas, que ayudaran a los hombres a transportar las cargas, a la producción en gran escala de la alfarería, o a la utilización de la fuerza del viento y del agua. Hoy día, aún existen numerosos pueblos indios donde la rueda sigue siendo un objeto extraño, en los que los hombres aún confían en su bien conocida capacidad física para transportar pesadas cargas, equilibradas en la espalda, con la ayuda de una banda de cuero, colocada sobre la cabeza inclinada.

Las recién fundadas ciudades del reino también eran mercados para los productos de los artesanos españoles que no sólo trajeron sus conocimientos, sino la forma tradicional de organizar los gremios. Un gremio era una asociación de especialistas, con derecho exclusivo para ejercer un determinado oficio, y que además protegían a sus miembros de la competencia desleal de sus colegas. Estatutos detallados especificaban las herramientas y las técnicas que debían utilizarse, el número de los obreros y los salarios respectivos. La propaganda estaba prohibida en todo el territorio de la Nueva España. Donde los artesanos no creaban tales corporaciones, la municipalidad en la que residían las organizaba por iniciativa propia, con la sanción real. Al igual que en el Viejo Mundo, los gremios establecieron pronto una feroz rivalidad por las menores cuestiones de prestigio y de privilegios; y la corporación de mercaderes (Consulado) ocupaba el primer lugar en rango y poder.

Esta nueva organización de producción y de distribución pronto entró en conflicto con dos fuerzas contrarias. La organización del gremio y la reglamentación aplicada por éste a la producción estaban previstas para un nivel de consumo esencialmente estático. Fuertemente monopolizada, la corporación aborrecía la competencia incontrolada tanto exterior como interior; veía mal toda actividad tendiente a la acumulación de capitales. Por ello, entró rápidamente en lucha contra las tendencias capitalistas, principalmente en el ramo textil. Mientras los artesanos españoles traba-

jaban de manera rutinaria, otros españoles organizaban establecimientos industriales, *obrajes*, para la producción de tejidos de lana y de algodón. Todo el equipo básico de estos establecimientos era de origen español: tornos de hilar, carretes, cardas —palas de madera guarnecidas de puntas de hierro para limpiar la lana— y el telar horizontal provisto de pedales para manejar el tinglado. Se necesitaba igualmente capital para instalar las máquinas movidas hidráulicamente (*batanes*) para sumergir la lana en una solución alcalina y golpearla hasta que las fibras quedaran apelmazadas, para que tuvieran una superficie uniforme. El agua que movía estos *batanes*, la mayoría de las veces, provenía de corrientes que habían previamente regado campos indios. Para obtener la mano de obra necesaria, los *obrajes* recurrían frecuentemente al trabajo forzado. Los trabajadores eran prisioneros, condenados a trabajar para cumplir una sentencia, o para saldar una deuda, o sencillamente hombres detenidos contra su voluntad. Eran no solamente indios, sino también negros africanos y esclavos orientales, importados de Filipinas. La monarquía trató de imponer una reglamentación a estos establecimientos, semejantes a prisiones, y mejorar las condiciones de trabajo, pero continuaron prosperando a la sombra de la ley y de los reglamentos propios del gremio, basando sus beneficios en la explotación intensiva del obrero no agremiado. Las condiciones reinantes en estos establecimientos, semejantes a prisiones, no cambiaron hasta la llegada de las primeras máquinas de vapor, a mediados del siglo XIX.

Así como los gremios no pudieron impedir esta competencia capitalista de sus compatriotas españoles, también encontraron grandes dificultades en mantener su monopolio de habilidad profesional ante los artesanos indios libres. Todos los códigos que regían a las corporaciones tenían reglamentaciones restrictivas, que prohibían el acceso de los indios o de los descendientes de matrimonios hispanoindios o hispanonegros a las profesiones. Sin embargo, los indios demostraron ser excelentes imitadores, asimilando en un lapso sorprendentemente corto los conocimientos profesionales de los conquistadores. En el interior de las ciudades, los gremios lograron quizá mantener sus convenios restrictivos, pero en el campo, los artesanos indios aplicaron sus conocimientos recién adquiridos a las actividades indias tradicionales, especialmente en la alfarería y en la fabricación de tejidos.

Las empresas españolas —industria minera, agricultura, cría de ganado, fábricas— cambiaron inevitablemente la faz de la región

y las relaciones de los hombres con el país en que habitaban. Antes de la Conquista española, Mesoamérica había vivido sin comunicaciones con el exterior, y no existía más navegación que a lo largo de las costas. La Conquista española unió un océano con otro y a la Nueva España con el Antiguo Mundo por medio de dos puertos: Veracruz en la costa oriental y Acapulco en la costa occidental. Veracruz unía a la Nueva España con Cádiz, por la línea de navegación más directa del Atlántico; Acapulco unía a la colonia con Manila, a lo largo de una ruta marítima descubierta en 1564-1565, y que había de ser seguida sin cambio alguno durante tres siglos. Veracruz permaneció siendo de vital importancia, ya que era el cordón umbilical que unía a la colonia con la madre patria.

El nuevo orden le impidió a Mesoamérica continuar su desarrollo de manera lógica, de acuerdo con su pasado. Formando parte de un imperio sobre el que jamás se ponía el sol, estaba sometida a las exigencias de la razón de estado imperial, que estaba por encima de las decisiones locales adoptadas por razones internas. La Nueva España, como los otros territorios que componían el Imperio Español, habría de ser una valiosa fuente de materias primas para la madre patria y no una productora independiente. Cada año, una flota llevaba a las Indias, mercancías españolas y regresaba cargada de los frutos y de los metales preciosos de la colonia. España exportaba hierro, mercurio, —esencial en las operaciones mineras de ultramar— armas, papel, telas finas, libros, vino, aceite de oliva y jabón y recibía en cambio plata, oro, azúcar, cacao, cochinilla, añil, cuero y sebo, es decir, los diferentes productos de la actividad comercial de ultramar.

No estaba permitido el libre comercio; la monarquía veía en su unión con las Indias, la fuerza y el sostén de su sistema imperial, y por eso las mantenía fuera del alcance de las intervenciones extranjeras, por la fuerza de las armas y gracias a una reglamentación burocrática minuciosa. Hombres y mercancías, que iban o venían de las Indias, sólo podían embarcar en ciertos puertos privilegiados. Un cuerpo de funcionarios reales, en la "Casa de Contratación", guardaba la terminal española de esta línea imperial vital, tanto en Cádiz como en Sevilla. Un cuerpo muy reducido de mercaderes, con poderes judiciales en materia comercial, el "Consulado", vigilaba en la terminal de Mesoamérica, en Veracruz. El ritmo comercial total de la colonia dependía de las salidas y de las llegadas periódicas de la flota transatlántica al

puerto de la costa oriental. Las mercancías se apiñaban en los muelles, en espera de la llegada de la flota y los mercaderes procedentes de toda la Nueva España, se agrupaban en la feria anual de Jalapa, cerca de Veracruz, para recibir las mercancías objeto de sus negocios, y repartirlas después en la colonia. De las idas y venidas, cálculos y manipulaciones de estos mercaderes dependían todas las empresas comerciales de la colonia, ya que por su intermedio los colonos compraban las mercancías que consideraban como el símbolo mismo de su nueva condición de amos del país y eran ellos quienes canalizaban los productos comerciales indígenas hacia su destino, España, y poseían el poder de compra necesario para adquirir los lujos propios del poder y de la riqueza. Del mismo modo, una vez al año —al repiquetear de las campanas de las iglesias, implorando los favores de Dios— los mercaderes de la ciudad de México bajaban a Acapulco para esperar la llegada del galeón de Manila a fin de recibir las riquezas procedentes de China y cargarlo, para su viaje de regreso, con artículos de la Nueva España.

La economía de la Nueva España se ajustaba a las necesidades de la madre patria, y estaba limitada por la reglamentación real, de manera que formaba parte del conjunto imperial. La realeza española se oponía a la producción de mercancías que podían competir con los productos de la madre patria. Por ello, la producción de aceite de oliva, de vino, de sedas y de tejidos estaba prohibida o limitada. Llegaba a suceder que algunas colonias obtuvieran el derecho exclusivo de cosechar otros productos; pero tales derechos eran frecuentemente otorgados a otros países en detrimento de las plantaciones existentes. Es así como en el transcurso del siglo, la producción de cacao de la Nueva España fue interrumpida e iniciada en Venezuela para promover el desarrollo económico de Caracas, lo que sucedió, a pesar de que Mesoamérica era la región que había dado origen al cacao y que esta planta no se había cultivado anteriormente en el litoral del Caribe meridional. A partir de entonces, la Nueva España tuvo que exportar plata, harina, tela de yute, cubiertos y artículos de cobre, para comprar cacao venezolano. En diferentes épocas, el cultivo del tabaco en la Nueva España fue sacrificado para favorecer su cultivo en Cuba o en Luisiana. Sucedía algunas veces que la plata y la harina de trigo de la Nueva España fueran expropiadas para el aprovisionamiento de las Antillas donde la llegada de estos productos era celebrada por el alegre repiqueteo de las campanas y

por el agudo sonido del pífano. Así, la Nueva España tomó su lugar en una economía planificada en la que sus decisiones económicas estaban sometidas a revisión y a censura por una autoridad superior cuya sede se hallaba a miles de kilómetros de distancia.

La autoridad y el control real se ejercían no sólo en las relaciones entre España y la Nueva España y con las otras colonias españolas, sino que se extendían también a las relaciones entre conquistadores e indios, especialmente en el terreno económico, entre los futuros empresarios y sus obreros. Con el fin de obtener la mano de obra necesaria para sus empresas, los colonos recurrieron ante todo a dos instituciones: la esclavitud y la *encomienda*, o concesión. Los españoles tenían la costumbre de considerar la esclavitud como una institución; acababan de vender como esclavos a toda la población indígena de las Islas Canarias. Les parecía, pues, natural, marcar con hierro y vender como esclavos a los indios capturados en la guerra, recibidos como tributo, o condenados a expiar algún crimen, muchas veces culpables tan sólo de alguna infracción, por no comprender alguna nueva ley española. Los indios de Mesoamérica habían conocido una especie de esclavitud limitada, en la que les estaba permitido a los esclavos poseer bienes, disponer de una parte de su tiempo, y sus hijos eran hombres libres. Ahora, se encontraban frente a un nuevo tipo de esclavitud, ilimitado; el ser humano era tratado como simple mercancía, susceptible de ser vendido a los explotadores de minas, a los fabricantes de azúcar, a los agricultores, y de ser usado como una fuente de riqueza.

Por otra parte, tomar indios en *encomienda* significaba que el *encomendero* o concesionario, tenía derecho a recibir tributos, así como servicios personales ilimitados, de una cantidad determinada de indios que vivían en algunos pueblos estipulados. Habían existido modelos de esta institución en Castilla y, quizá lo fue el *iktá* de los países islámicos, así como los tributos que recibían los jefes indios antes de la Conquista. No obstante, a los ojos del colono, no era su origen medieval lo que confería valor a esta institución, sino más bien, la posibilidad que ofrecía al capitalista de obtener mano de obra sobre la que sólo él pudiera ejercer un dominio absoluto.

Por esta razón, la esclavitud y la encomienda se enfrentaron a la oposición real, ya que las dos instituciones amenazaban con revivir, en el Nuevo Mundo, el espectro feudal, recientemente vencido en el Antiguo. La corona, deseando mantenerse por encima

de todos los hombres, no podía apoyar a ninguna institución social que permitiera la reaparición de personas tan poderosas que ejercieran a la vez la autoridad económica, militar, judicial y social. A los ojos del rey, según afirmó Silvio Zavala, el noble no era ya un pilar de la sociedad, sino una fuente de discordia y de rebelión. Para impedir el nacimiento de grupos poderosos capaces de rivalizar con la autoridad de la corona, el rey separó el derecho de recibir tributos de los indios del de disponer de su trabajo. Si el trabajo indio hacía girar las ruedas vitales de la Nueva España, entonces, quien fuera amo y señor de indios lo sería también de la tierra. Si los colonos podían disponer ilimitadamente de la mano de obra india, muy pronto dejarían de necesitar a España y al rey. Por ello, la corona tenía que limitar este derecho, vigilarlo y restringirlo. Así, los indios fueron declarados vasallos directos del reino, al igual que los mismos colonos. Esto no significaba que los indios tuvieran libertad de actuar como quisieran, de perseguir finalidades libremente escogidas, con medios libremente determinados. Sino que ningún particular podía apoderarse de indios sin previa autorización de la corona. Los indios estarían protegidos por el rey; los oficiales de la corona serían sus tutores en el camino hacia la civilización, y cuidarían de que ningún indio permaneciera inactivo, preso de pensamientos satánicos que pervirtieran su mente ociosa. Los indios trabajarían, pero bajo la mirada vigilante de oficiales reales instruidos en las prescripciones legales que se aplicaban a cada caso particular.

Para empezar, el rey abolió toda servidumbre involuntaria, impuesta a los indios por su amos. A partir de 1530, la esclavitud de los indios estuvo cada vez más restringida. En 1561, la Corte de justicia de México conoció los últimos casos de esclavos por liberar. Unicamente en la periferia septentrional de la Nueva España, donde los españoles tuvieron que enfrentarse a tribus nómadas, se mantuvo la esclavitud como un arma para la sumisión y la pacificación de las poblaciones fronterizas.

Más tarde, después de 1549, la institución de la encomienda ya no incluía el derecho a contar con el trabajo de los indios. El concesionario ya no debía ser más que un perceptor pasivo de los tributos que pagaba cierto número de pueblos, pero la percepción de estos tributos —fijados por los oficiales reales y controlados por la corona— no le daban derecho a vivir cerca de los indios, a utilizar su trabajo, o a juzgarlos. Su privilegio no le conferia derecho alguno sobre la tierra. Si la corona lo deseaba, podía —y

en efecto, lo hacía— transferir tierras, pertenecientes a pueblos indios colocados bajo la dependencia de un particular, a otra persona que solicitara una concesión. Además la percepción de los tributos era personal y temporal; pertenecía al colono así recompensado y a su hijo. Después de esta primera generación, la concesión retornaba al rey, y los descendientes del beneficiario original no podían tener derecho a ella.

En tercer lugar, pasada la primera mitad del siglo XVI, la corona impuso más severamente un sistema de trabajo obligatorio reglamentado, por intermedio de una bolsa de trabajo autorizada por la corona, en la que los patronos tenían que presentar peticiones de mano de obra. En una forma u otra, este sistema de trabajo reglamentado, o *cuatequil*, subsistió hasta fines del siglo XVIII. Obligaba al contratista de mano de obra india a pagar a sus obreros determinados salarios. El trabajo debía ser periódico, en vez de continuo, y los trabajadores podían regresar a su pueblo natal después de laborar durante el tiempo estipulado. No debía permitirse que más de un 4% de trabajadores de una comunidad se ausentara para un trabajo foráneo durante un período dado, y estos trabajadores no podían ser llevados a gran distancia de sus hogares. Si un concesionario necesitaba mano de obra india, debía alquilarla en la bolsa de trabajo autorizada por la corona, al mismo precio que el ofrecido por otros competidores, deseosos de obtener tan valiosa mano de obra para la producción. Además, ningún concesionario podía oponerse a que un oficial real dispusiera de los indios, en los pueblos que le pagaban tributo, para transferirlos a otras empresas.

La Conquista no limitó su acción a Mesoamérica de los cultivadores. Los conquistadores se trasladaron rápidamente hacia el norte más allá de la frontera de la agricultura, destruyendo así el equilibrio, entre la zona central y la periferia, que había caracterizado a Mesoamérica bajo la dominación mexica. Desde su capital, en el valle de México, los conquistadores mexicas se extendieron hacia el este, hacia el sur y hacia el sureste. Al oeste, su expansión fue detenida por los temibles tarascos, resguardados en sus montañosas regiones cubiertas de pinos. Al norte, se extendía la árida chichimeca, abandonada a las bandas de recolectores de alimentos, después de la caída del estado tolteca. Los españoles no perdieron tiempo en consolidar su control sobre las posesiones mexicas, también construyeron su capital en el valle, sobre las ruinas de la desmantelada Tenochtitlán. Pero la fuerza

motriz principal de la Conquista fue el afán de oro y de plata. La expansión se produjo con mayor vigor hacia el oeste y hacia el norte, en el interior de la árida región de la meseta. El eje principal de esta expansión siguió las colinas orientales de la escarpadura occidental. Los campos y establecimientos mineros empezaron a extenderse hacia el norte como escalones en la ruta hacia lo desconocido. Y, allí donde existían minas, fueron creados también ranchos ganaderos y haciendas para el cultivo de los cereales; proveían a las minas con mulas y asnos, y a los mineros con carne, pieles para fabricar sacos y cribas de mineral, cuero en bruto para hacer correas y cables, y sebo para producir velas, suministrando también trigo y maíz. La industria minera, la cría de ganado y el cultivo de cereales penetraron al mismo tiempo en el norte del país constituyendo la base de la explotación española de aquella zona. Hacia 1590, el gran corredor que conducía a Nuevo México estaba en manos españolas.

Pero las nuevas posesiones mostraban un acentuado contraste con la Mesoamérica de los civilizados plantadores de granos. La influencia de las civilizaciones urbanas anteriores a la Conquista siempre había sido débil. La falta de agua en esta tórrida meseta impedía el crecimiento de una población numerosa y la creación de ciudades o de pueblos. En la época de la Conquista, en esta región, no subsistían más que pequeños islotes de cultivadores, rodeados por todas partes de cazadores y de recolectores.

Estos guerreros nómadas, armados de arcos, de flechas y de cuchillos de piedra, fueron el primer obstáculo para la colonización española permanente. Lanzaron sus ataques primero a pie; pero no tardaron en utilizar caballos robados a los españoles y en efectuar, así montados, incursiones en territorio enemigo, dirigidos muy a menudo por jefes que se habían familiarizado con los métodos españoles, ya fuera por haber estado en cautividad o por haberse criado de niños entre los misioneros. Hacia el último cuarto del siglo XVI, el jinete indio de las llanuras había hecho su aparición y no pudo ser totalmente dominado hasta finales del siglo XIX. Igual que sus futuros primos de América del Norte, estos indios arrancaban el cuero cabelludo y torturaban a sus prisioneros. Desplazándose en pequeños grupos, tendían emboscadas a los destacamentos españoles y atacaban sus campamentos, desapareciendo enseguida en la árida estepa, antes de que las lentas tropas españolas pudieran alcanzarlos.

Para combatir a un enemigo tan móvil y disperso, los colonos,

maniobrando con la desventaja que ofrecían los inmensos espacios descubiertos, recurrieron a nuevas tácticas, muchas de las cuales aventajaban a los métodos análogos, empleados dos siglos y medio más tarde, cuando ocurrió la expansión de la frontera de los Estados Unidos. La carreta cubierta, de invención reciente, fue, a partir de 1550, cada vez más utilizada. La tropa adoptó una armadura ligera de cuero y se organizó en destacamentos volantes para formar patrullas y escoltas. El fuerte, o *presidio*, hizo su aparición al lado de las misiones. Además del uso de estas nuevas formas guerreras, los españoles establecieron colonias de campesinos indios armados, procedentes de la zona urbana, como puestos estratégicos avanzados en medio de la región hostil. Fueron enviados colonos tlaxcaltecas que se establecieron en numerosos puntos a través de toda la región de San Luis Potosí.

Los nómadas no eran sólo un obstáculo para la colonización, sino que afectaban también la existencia de la mano de obra en las nuevas provincias del norte. Los recolectores de alimentos no se prestaban fácilmente a la pacificación. Cuando los prisioneros chichimecas eran reducidos a la esclavitud y puestos a trabajar en las minas, en los ranchos o en la granjas caían enfermos y morían. Por otra parte, su número no era suficiente para realizar el trabajo necesario en las nuevas empresas del norte. Fueron traídos esclavos negros en cantidades considerables, pero su elevado costo tendía a frenar el uso de la mano de obra africana. Más importantes, a la larga, que los esclavos chichimecas o negros, fueron los trabajadores libres indios y españoles, que vinieron a vivir por su propia voluntad en la frontera septentrional, dispuestos a trabajar mediante salarios o emolumentos pagados en especie. La mayor parte de ellos eran indios procedentes de la zona urbana del sur, que trataban de escapar, ya fuera del peso de los tributos, de los servicios personales que les imponían los nuevos conquistadores, o huyendo también de las tribulaciones causadas por el desorden de la vida individual y comunal de aquella zona. Algunos eran españoles pobres, cuyas hazañas habían sido ignoradas cuando se distribuyeron las recompensas, después de la Conquista, en busca de empleo y de aventuras en la región del norte, bajo el amparo de un protector más poderoso. Sin embargo, todos eran individuos a los que no les agradaba la existencia sedentaria y estable en el corazón del país situado más al sur: pertenecían a la categoría de individuos típicamente inestables, a quienes atraía la vida fronteriza. El norte organizaba comunidades, reuniendo a

tales individuos en grupos de intereses comunes. Por el contrario, el sur confiaba en los indios establecidos en el país, con anterioridad a la Conquista. Los fronterizos perdían sus herencias culturales particulares en la experiencia común de la frontera. Al sur, el indio permanecía en el mismo lugar, cada vez menos dispuesto a renunciar a la seguridad de vivir en comunidades de hombres de su misma cultura. En el norte, como más tarde en la frontera de Estados Unidos, el único indio bueno era el indio muerto.

El costo de la exploración, de la guerra, de la mano de obra importada y de la instalación en regiones tan alejadas de los centros de aprovisionamiento del sur, no podía ser sufragado por el colono común. La expansión hacia el norte era el negocio de los grandes capitalistas, enriquecidos en la industria minera, en la ganadería y en la agricultura en escala comercial, pero no era negocio de rancheros que buscaban un modo de ganarse la vida, que trataban pacientemente de progresar junto con sus familias, como sucedió más tarde en la frontera occidental de América del Norte. Cuando el rendimiento y los beneficios de la industria minera declinaron, hacia fines del siglo XVI, el avance hacia el norte estuvo impulsado por los ganaderos que buscaban nuevos pastos para alimentar a sus enormes rebaños. Fue la ganadería y no la agricultura la que formó la punta de lanza del avance español hacia el norte. Aquí y allá, comunidades de rancheros españoles llegaron hasta Nuevo México, Arizona y California, para fundar pueblos, tan provistos de agua que parecían oasis. Pero formaron islotes solitarios en una zona ganadera sin limitaciones, así como antes de la Conquista los establecimientos de cultivadores habían constituido islotes en un océano de cazadores y de recolectores.

Hacia fines del siglo XVI, el límite fronterizo de la ganadería se extendía desde Culiacán, al oeste, hasta Monterrey al este. Sin embargo, a medida que la distancia aumentaba entre la tradicional zona clave de la Nueva España —con sus bases de aprovisionamiento— y las lejanas avanzadas del norte, crecía proporcionalmente la amenaza de los nómadas armados. Al mismo tiempo, el avance definitivo hacia el norte, topaba con barreras naturales. Así como las grandes llanuras obstruyeron la expansión de los Estados Unidos hasta el siglo XIX, también impidieron la de los españoles desde el sur. Hasta el advenimiento de una tecnología nueva (el equipo de arado de hierro, las vallas construidas con alambre de púas, los molinos de viento, los revólveres de seis tiros y los rifles

de repetición) la conquista de las llanuras no se convirtió en un negocio provechoso. Esta conquista no la realizaron los españoles procedentes del sur, sino los Estados Unidos que avanzaron desde el este. La zona norte se había convertido en una región muy importante para la Nueva España, pero sus límites más septentrionales eran imprecisos, mal delimitados, y finalmente se apoderó de ella una potencia invasora y rapaz, situada más al norte.

Una de las ironías de la Conquista española es que la empresa y la expansión de los colonos no haya producido la utopía, sino el fracaso. Parodiando a Tántalo, que trata de alcanzar en vano el fruto que hubiera saciado su hambre y su sed, el conquistador tendió la mano hacia los frutos de la victoria pero sólo para verlos caer, transformados en polvo, entre sus dedos.

Todas las pretensiones utópicas —de orden económico, religioso o político— se limitaron finalmente al empleo y al control de una fuente única: la población indígena de la colonia. Los conquistadores requerían la mano de obra india, la monarquía necesitaba vasallos indios, los religiosos almas indias. La Conquista debía dar vida a la utopía; en vez de eso, engendró una catástrofe biológica. Entre 1519 y 1650, las seis séptimas partes de la población de Mesoamérica fueron diezmadas; sólo quedó una séptima parte para hacer girar las ruedas del paraíso. Al igual que los altares barrocos, que pronto se erigieron en la colonia, el esplendor y la riqueza de las nuevas posesiones no sirvieron sino para cubrir un cráneo que sonreía sarcásticamente.

Algunas gentes han atribuido la gran mortandad de la población india a la crueldad española; en realidad no fueron más ni menos crueles que otros conquistadores, pasados o presentes. Frente a una población indígena numerosa y fácil de dirigir, se acostumbraron, quizá demasiado pronto, a utilizar inmoderadamente los servicios indígenas. Pero aun el uso más insensato de los recursos humanos no puede explicar una mortandad tan terrible. La causa principal parece haber sido el resultado, no de los malos tratos infligidos conscientemente a los indios, sino de la introducción de enfermedades nuevas contra las que aquellos no estaban inmunizados. Cualquier población constituye un terreno propicio para los microorganismos que pugnan por transformar la substancia orgánica viva en una materia inorgánica. La mayor parte de las poblaciones encuentran, tarde o temprano, su equilibrio en esta batalla contra la desintegración biológica; pagan como precio una enfermedad temporal y hasta la muerte, para

adquirir una inmunización más permanente y combatir al microorganismo, causa de la enfermedad, hasta anular su acción gracias a nuevas defensas.

Una propagación de microorganismos y de la inmunidad consiguiente, había ocurrido en ambos hemisferios desde la aparición de los hombres. Sin embargo, hasta la época de la Conquista española, el Pacífico y el Atlántico se habían levantado como barreras que impedían su difusión universal. Los microorganismos, causa de las enfermedades del Viejo Mundo, no eran los mismos que los del Nuevo, por eso la inmunidad ante las enfermedades del Nuevo Mundo no podían ser las mismas que las que poseían las poblaciones del Viejo. La enfermedad y la muerte encontraron nuevas víctimas. Desde el Nuevo Mundo, los españoles retornaron a Europa con una sola enfermedad importante —la sífilis— que, al invadir nuevos organismos humanos, desplegó una virulencia que nunca tuvo en América antes de la Conquista. En la población india del Nuevo Mundo, los microorganismos de enfermedades del Viejo Mundo encontraron para su desarrollo un inmenso campo indefenso. Los españoles introdujeron la viruela, que se manifestó en virulentas epidemias, en 1520, 1531, y 1545; la fiebre tifoidea que produjo las epidemias de 1545, 1576, 1735 y otras 29 durante el período de dominación española; el sarampión que causó una gran epidemia en 1595. Aparentemente importadas en las bodegas de los barcos, que transportaban esclavos procedentes de Africa, la malaria y la fiebre amarilla vinieron a ser los dos azotes de las llanuras de América tropical. La población india no poseía anticuerpos para combatir estas enfermedades, que se propagaron sin encontrar obstáculos.

Es necesario recordar, sin embargo, que tales epidemias no fueron, en aquella época, privativas del Nuevo Mundo; eran comunes a todas las regiones de Europa. El siglo XVI parece haber sido un período de guerra abierta entre los hombres y los microorganismos. Europa experimentó entonces las epidemias más desastrosas, como nunca se habían conocido en cualquier otro siglo de la historia moderna. El tifus, la viruela, la fiebre palúdica (1529), la peste bubónica (1552-1564), y la influenza (1580-1592) mataron a multitudes de hombres. El rico arte barroco que entonces se usaba para decorar el interior de las iglesias fue igualmente aplicado a "las columnas de la peste", que representaban individuos presos de horribles sufrimientos, retorciéndose bajo la garra de la enfermedad. Todavía pueden verse en Europa, en más

de una "plaza de mercado". Los conquistadores españoles observaron que moría gran número de indios, pero la muerte causada por una enfermedad epidémica debe haber sido para ellos mucho más familiar que para un observador moderno.

El desastre biológico aumentó por factores de orden económico. Parece que en la época de la Conquista, la población de Mesoamérica había empezado a sobrepasar la cantidad disponible de alimento. Hubo varias épocas de hambre muy severas en el valle de México, durante el siglo XV, y la multiplicación de los sacrificios humanos parece indicar que la sociedad india estaba produciendo más individuos de los que podía integrar en su vida cotidiana. La introducción de nuevos objetivos económicos en una situación tan precariamente equilibrada, hizo inclinar fácilmente la balanza en un sentido desfavorable a la supervivencia humana, ya que la conquista española no se limitó a añadir los conquistadores al número de gentes que vivían en el país. Como hemos visto, también cambiaron considerablemente las relaciones entre el hombre y su medio ambiente. La economía española, o más bien, la de Europa occidental en general, no se hallaba en armonía con las necesidades de los habitantes del país. Mientras que la agricultura india utilizaba la tierra de manera intensiva, los españoles la empleaban de manera extensiva. La economía india recurría mucho a la mano de obra humana, en cambio los españoles empleaban animales y herramientas.

Los indios no habían tenido animales domésticos de gran tamaño; los españoles inundaron de ovejas y de ganado mayor a la Nueva España. Al encontrar allí pastos en toda su riqueza natural o al alimentarse con el producto de los campos cultivados, los rebaños españoles se multiplicaron rápidamente; siguiendo este ejemplo, las comunidades y los nobles indios también llenaron de ganado la tierra cultivable. Sólo una pequeña parte de ésta era efectivamente cultivada por la población india; sin duda la mayoría de las nuevas extensiones no lo había sido jamás. Pero aun la sustracción al cultivo de una pequeña cantidad de tierra afectaba considerablemente la alimentación de la población india. Criar ganado supone una utilización de la tierra notablemente más extensa que la que necesita el cultivo, el cual, en una superficie dada, puede alimentar a mayor número de gente que de animales. Además, la cría de ganado no sólo afectaba las tierras de cultivo, sino que además, en muchos casos, invadían las que los indios no cultivaban durante cierto tiempo, pero que constituían

la reserva indispensable para su sistema de rotación. La ocupación de esta reserva hacía peligrar la producción continua del campo dejado en manos indias, y por consiguiente, la supervivencia de la población que hallaba en esta tierra su subsistencia. Las ovejas producían lana, el ganado vacuno pieles; unas y otros carne. Estos productos podían ser vendidos a buen precio, pero la riqueza así obtenida era ganada a expensas de bocas hambrientas. "Las ovejas devoran a los hombres", se repetía en Inglaterra, cuando la ganadería reemplazó la agricultura en los siglos XVII y XVIII. Las ovejas devoraban también a los hombres de Mesoamérica.

Allí donde los indios habían cultivado la tierra con una coa, los españoles introdujeron el arado ligero, tirado por bueyes, y capaz de abrir surcos poco profundos, conservando al mismo tiempo la humedad del suelo. Con este nuevo instrumento, los hombres tuvieron probablemente la posibilidad de cultivar tierras incultas hasta entonces: el arado con punta de metal es un instrumento mucho mejor que la coa para remover la tierra profunda y para romper raíces y rizomas. Así pues, sin lugar a dudas, los conquistadores pusieron en vías de cultivo tierras que los indios no habían utilizado nunca y aumentaron la cantidad total de tierras susceptibles de producir alimento. Pero, si consideramos el efecto del arado, resulta que rompió el equilibrio vital del indio con el país. El arado sólo es útil donde hay tierra fértil y mano de obra poco abundante. El arado no produce tanto como el cultivo con la coa, en una determinada porción de terreno: en la región del moderno Tepoztlán, los hombres recolectan con la coa dos veces más que con el arado. Este último género de cultivo significa también que hay que alimentar bueyes y que cierta superficie de terreno tiene que dedicarse al mantenimiento de estos animales. El arado representa una economía de mano de obra: hace en una tercera parte del tiempo el trabajo realizado con la coa. Pero no era la mano de obra lo que faltaba en Mesoamérica anterior a la Conquista. Por otra parte, cada parcela sustraída a la agricultura indígena significaba disminuir a la mitad el alimento producido en este terreno, y también reducir a la mitad la población que podía contar con dicho alimento. Cuando la tierra fue sembrada con trigo para alimentar a los conquistadores españoles, sin preocuparse de los habitantes indios, el desequilibrio entre hombre y tierra aumentó.

Por último, los españoles se apropiaron de la fuente menos abundante y más indispensable a la economía de Mesoamérica: del

agua. La necesitaban para regar sus campos recién arados, para sus bestias, para mover los molinos que transformaban el trigo en harina y para los batanes. Los españoles, criados en un suelo árido, eran maestros en la construcción de pozos y de acueductos; pero se apropiaban con demasiada frecuencia de los canales de la población indígena, interceptando las corrientes de agua para canalizarlas en su provecho. En un país donde gran parte de la población había contado para alimentarse con el cultivo intensivo hecho posible por el riego, este proceder arruinaba un género de vida que oscilaba precariamente entre el hambre y la abundancia. En una población diezmada por las enfermedades, semejante pérdida de tierras y de agua debió producir efectos bastante desastrosos; condenó a gran número de indios al subdesarrollo y a la ruina.

Pero la Conquista no sólo destruyó físicamente a la población; también aniquiló el género de vida al que estaban acostumbrados, así como los móviles que animaban sus vidas. La sociedad prehispánica y la nueva sociedad establecida por la Conquista, se basaban en la explotación del hombre por el hombre; pero diferían en los métodos de esa explotación y en los fines que perseguían. Bajo los mexicas, los campesinos trabajaban para mantener a una clase dirigente, con los excedentes del cultivo intensivo de los campos. Pero, por su parte, los dirigentes eran los Caballeros Armados del Sol que trabajaban, a través del sacrificio y de la guerra, por mantener el equilibrio del universo. Debiendo enfrentarse a intereses divergentes, esta sociedad poseía, a la vez, una finalidad trascendental —mantener al sol en el cielo— y un idioma ritual común, para dar una expresión a esta finalidad. Pero la sociedad creada por la Conquista careció tanto de una finalidad como de una lengua común en la que este objetivo hubiera podido expresarse. No sólo reemplazaba la plantación intensiva de cereales por cultivos extensivos, sino también al hombre, buscando la producción de objetos destinados a servir sólo al provecho máximo y a la gloria personal del conquistador. Además, cada grupo de conquistadores —eclesiásticos, funcionarios, colonos— perseguía una utopía distinta y particular.

Al trabajar en un campo, en una mina o en un molino extranjeros, desconcertado por contradictorias exigencias de lealtad, el indio explotado no podía encontrar la explicación total de sus sufrimientos. La explotación no era una novedad; pero los hombres no poseían el sentimiento de participar en la obra a la que con-

sagraban sus vidas. Sólo los aspectos externos de la religión de los conquistadores consiguieron atraer la lealtad de los indios; alrededor de estas formas, los indios lograron finalmente elevar su moral debilitada. Sin embargo, el cristianismo no trajo la salvación para todos. Al igual que Carlos Moctezuma, el jefe indio de Texcoco, ejecutado por la Inquisición, debido a su adhesión obstinada a los antiguos dioses, muchos otros indios no lograron cambiar su religión, que mitigaba el miedo y borraba el pecado mediante sacrificios humanos continuos, por una concepción del mundo según la cual, la salvación estaba asegurada gracias al sacrificio individual del Cristo. Tales hombres, abandonados por los antiguos dioses, y no obstante sin haber sido salvados por el nuevo, perdían la fe en el mundo en el que debían vivir.

Gran cantidad de españoles, especialmente los religiosos, trabajaron árdua y valientemente para ayudar y reconfortar al indio enfermo. Es probable, sin embargo, que sus prácticas culturales introducidas en este medio de civilización tan diferente, resultaran más perniciosas que bienhechoras. Por ejemplo, la insistencia de los españoles para que los indios se concentraran en las ciudades donde podían recibir directamente los beneficios de la ley real y de la religión cristiana, acentuó, en vez de disminuir, el peligro de infección. La batalla de los religiosos contra el baño indio de vapor, el *temazcalli*, tuvo también grandes consecuencias. Para el indio, el baño de vapor era un rito religioso de purificación, cumplido bajo los auspicios de la Diosa de la Tierra. Los religiosos, asociaron este género de baño con el paganismo del Mediterráneo antiguo y con el enemigo islámico, que apenas acababan de extirpar del sur de España. Condenaron el baño indio de vapor por convicción religiosa y, al actuar así, destruyeron una defensa más contra los ataques de la enfermedad y de la muerte causados por los gérmenes.

Sin embargo, estos indios enfermos y agonizantes consiguieron hacer girar las ruedas de la nueva utopía. Sin el trabajo indígena no podía haber plata ni cosechas para el mercado. Las minas se vieron duramente afectadas, ya que hacia 1580, se habían agotado los ricos depósitos de la superficie. Empezaban a extrarse minerales menos accesibles, que requerían una mano de obra cada vez más numerosa. A partir de 1600, la producción disminuyó regularmente, y sólo en 1690 el rendimiento de las minas alcanzó nuevamente el nivel de 1560. La producción de alimentos sufrió una caída análoga. De 1579 a 1700, a los colonos les era difícil

obtener entregas suficientes de víveres para las ciudades y las minas, a no ser en años de excepcional abundancia. Las ciudades españolas tuvieron que exigir entregas procedentes de los campos circundantes y crear graneros públicos, para almacenar grano a fin de revenderlo a precios determinados, en años de escasez. La producción de seda disminuyó cuando la mano de obra necesaria, durante los períodos de recolecta excepcionalmente abundante, empezó también a menguar. Hacia 1600, esta industria agonizaba. La producción de cacao sufrió una suerte parecida, ya que la enfermedad y la muerte sustraían los brazos necesarios para la cosecha y la producción de semillas. La decadencia de la industria minera afectó a su vez a la ganadería, la cual tenía en las minas uno de los principales consumidores de sus múltiples derivados. El país tuvo que enfrentarse a una situación crítica; a medida que pasaba el tiempo, se fueron abandonando las empresas comerciales en gran escala, prefiriendo los intercambios limitados, y la producción de subsistencias. La burbuja de la expansión ilimitada se había reventado al mismo tiempo que el utópico sueño de la riqueza ilimitada.

Hacia 1600, la madre patria comenzó por su parte, a sufrir las imprevistas consecuencias de su expansión en ultramar. Su industria, inundada por el oro y la plata del Nuevo Mundo, produjo una inflación que no pudo ser frenada, haciendo subir los precios de las mercancías españolas, en el momento mismo en que el poder de compra de las colonias bajaba hasta casi cero. Por otra parte, la madre patria no podía absorber la lana, las pieles y los tintes que la colonia todavía podía enviarle. España y la Nueva España, unidas por un cordón umbilical del que las dos pensaron extraer tan gran riqueza, acabaron siendo víctimas del mismo infortunio.

X. *ABANDONO DE LA UTOPIA*

Si España hubiera logrado proseguir su desarrollo en todas partes a la vez, Mesoamérica hubiera podido realizar en el siglo XVI, una síntesis nueva y vital. Pero la depresión del siglo XVII puso fin a los sueños utópicos, y la pesadilla de la bancarrota se volvió realidad. Al igual que en épocas de trastornos económicos y sociales anteriores, Mesoamérica se retiró nuevamente hacia las zonas rurales. Las galaxias mayores se dispersaron una vez más en torno a sus componentes, para permitir la reintegración de los sistemas solares en niveles más limitados.

En el transcurso de esta retirada, surgieron dos nuevos modelos de integración: *la hacienda*, o sea la propiedad territorial privada del colono, y la comunidad estrechamente unida del campesino indio, *la república de indios*, como se le denominaba a menudo en los expedientes coloniales. Cada una de estas instituciones tomó un aspecto cultural muy particular, y a la vez, imprimieron con tal fuerza su marca sobre quienes les pertenecían, que los delineamientos de modelos pueden verse aún, con toda facilidad, en la actual estructura de Mesoamérica. Los fines que animaban a estas dos instituciones eran muy distintos: una era instrumento de los vencedores, otra el de los vencidos. Sin embargo, a pesar de su divergencia, poseían un denominador común: ambas eran instituciones de "retirada"; una y otra estaban destinadas a contener la marea del desorden. Y las dos hicieron frente a la depresión de la misma manera, ya que se sacrificaron al progreso, con tal de disminuir los riesgos de la existencia.

Los colonos habían venido a América en busca de oro y —a través de éste— de la libertad. Pero los precios bajos del mercado a causa de la depresión y la mano de obra que disminuía en proporciones catastróficas, destruyeron rápidamente las esperanzas de riqueza ilimitada y de libertad individual absoluta. La realidad, al tomar el lugar del sueño utópico, forzó a los hombres a reconocer nuevamente su ley; consideraron que una bolsa de doblones en mano, valía más que el tesoro escondido de Moctezuma; y que una recua de mulas valía más que las aguas de la Fuente de la

Eterna Juventud. Pero existieron gentes que por no admitir esto, siguieron perdidas en la búsqueda de su "Eldorado" personal. Otros, fueron privados de sus legítimos derechos tangibles, o los defraudaron: solamente 40 años después de la Conquista, había, en la Nueva España, cuatro mil españoles sin medios aparentes de subsistencia. Pero algunos, por dolo, energía personal, o favores burocráticos, superaron a sus competidores y se apoderaron de los medios de producción que les permitían mantener el género de vida deseado. Estos hombres, procedentes del grupo de los que habían llegado de la madre patria, se convirtieron en miembros de una nueva élite colonial.

La forma de civilización tan característica a través de la que ejercieron su dominio, ya no fue la encomienda de indios, sino la propiedad total de las tierras dependientes de una "hacienda", es decir, de un vasto dominio privado. Adquirieron el derecho a estas tierras comprándolas y pagando por ellas a un tesoro real cada vez más pobre. El régimen de concesión implicaba derechos sobre los productos indios, no sobre la tierra misma; dejaba al concesionario, en una dependencia pasiva, a merced del favor real. Cuando un hombre lograba obtener una concesión de tierra, sin restricción, se convertía en amo de una propiedad que podía llamar suya, y que le estaba permitido ampliar, empeñar o vender. Para explotar una propiedad de esta índole, los colonos necesitaban de mano de obra, la que se procuraban ilegalmente, infringiendo el código real del trabajo. El sistema era fraudulento pero simple. Los colonos invitaban a los trabajadores a establecerse permanentemente en estos nuevos dominios o en su alrededores; el empresario se encargaba de pagar los tributos de aquellos hombres a las autoridades reales y les ofrecía un salario, casi siempre en especie. Al mismo tiempo, daba al trabajador el derecho de comprar mercancías a crédito, o, si era necesario, le adelantaba pequeñas cantidades de dinero. Estas sumas se cargaban a la cuenta del obrero, a cambio de una promesa de pagar con trabajo. Tales trabajadores eran conocidos con el nombre de *gañanes, laborios, naborías, tlaquehuales,* o *peones*; y el sistema de trabajo era la *gañanía* o el *peonaje*. Así, sobre estas instituciones gemelas de la propiedad privada y del peonaje, los colonos levantaron su nuevo edificio económico, principal sostén del nuevo orden social.

Organizada para fines comerciales, la hacienda presentó características extrañamente híbridas. Combinaba, en la práctica, aspec-

tos que en teoría parecían singularmente contradictorios. Establecida para vender productos en un mercado, sin embargo, no se preocupaba por tener mercancía para vender. La hacienda devoradora de tierras, hacía de éstas, deliberadamente, un uso ineficaz. Empleaba a un gran número de trabajadores, y no obstante, las relaciones entre propietario y trabajador eran muy personales. Creada para lograr ganancias, sin embargo consumía gran parte de sus beneficios en ostentaciones de riqueza tan espectaculares como improductivas. Algunos escritores han calificado la hacienda de "feudal", ya que entrañaba la autoridad de un propietario terrateniente que ejercía su dominación sobre los trabajadores que de él dependían, pero no ofrecía las garantías legales de seguridad que antaño compensaban al siervo feudal a cambio de la privación de su libertad y de su independencia. Otros escritores han calificado la hacienda de "capitalista", lo que en efecto era, aunque extrañamente distinta de las empresas agrícolas comerciales a las que estamos acostumbrados en el mundo moderno, tanto comercial como industrial. Mitad "feudal", mitad "capitalista", atrapada entre el pasado y el porvenir, la hacienda presentaba las características de dos géneros de vida y, a la vez, sus inherentes contradicciones.

Producto de una depresión económica, la hacienda fue instituida para satisfacer una demanda limitada. Al estar los mercados exteriores agotados por los trastornos económicos y por la debilidad política de la madre patria, contaba, ante todo, con los mercados interiores de la colonia. Pero en la Nueva España, solamente las ciudades y los campos mineros representaban salidas seguras para los productos agrícolas; los indios del campo producían sus propios alimentos y los consumían ellos solos. Los medios de transporte ni eran lo suficientemente veloces ni abundantes para permitir un traslado rápido de víveres, desde una zona en la que la cosecha había sido próspera y buena, hasta otra donde faltaban los comestibles. Los mercados eran limitados no sólo por razones de hábitos de alimentación, inherentes a la población india, y por el alejamiento de los establecimientos españoles, sino también por la capacidad limitada de una determinada región, para consumir sus propios productos. La sobreabundancia hizo bajar rápidamente los precios a tal grado que la agricultura se enfrentó a la ruina. Por esto la hacienda caminó sobre terreno seguro, produciendo siempre menos de lo que era capaz. No expuso jamás la totalidad, ni la mayor parte de sus tierras a los caprichos

del mercado. En los períodos de incertidumbre, podía siempre recurrir a sus reservas y mantenerse. Poseía sus propios medios defensivos y jamás los expuso a riesgo alguno.

La hacienda seguía mostrándose ávida de tierras, muy a pesar del mal uso que hacía de ellas. Necesitaba tierras y quería siempre más, no para producir más, sino para quitarle tierras a los indios, y obligarlos a depender de la hacienda, para conseguir tierra y trabajo. Cuando un trozo de tierra pasaba a su poder, lo ponía inmediatamente a la disposición de los mismos habitantes de los pueblos despojados, para que lo cultivaran y criaran ganado, pero mediante un precio estipulado en un cierto número de jornadas de trabajo que habían de efectuarse en las tierras de la hacienda que producían cosechas de lucro. Estos trabajadores, obtenidos mediante medios de coerción indirecta, constituían el grueso de la mano de obra de una hacienda. Se les llamaba *peones baldíos*, porque explotaban el *baldío*, o sea el terreno inculto de la hacienda.

Para lograr una cosecha de lucro, la hacienda solo explotaba una parte de sus tierras —las mejores— pero lo hacía con la técnica invariable y anticuada del siglo XVI, basada en el empleo de bueyes y del arado de madera y gracias al molino movido por energía hidráulica. Este tipo de cosecha era producto de las numerosas manos que trabajaban en el interior del casco, o parte central de la hacienda; la suma de los numerosos esfuerzos individuales que se ejercían a un nivel individual de producción muy bajo, pero considerable en su conjunto, por un simple proceso de adición.

La mayoría de esta mano de obra estaba integrada por habitantes no residentes de los alrededores de la hacienda, pero el ritmo de actividad y la intensidad del trabajo eran mantenidos por un grupo de trabajadores residentes, los *peones acasillados*. Un *acasillado* tenía, a la vez, más obligaciones y más derechos que un *baldío*. Se le pagaba en fichas y podía comprar a crédito en la *tienda de raya*, perteneciente y dirigida por la hacienda. Allí, obtenía maíz para sus necesidades domésticas, a precios más bajos que los que imperaban en el mercado. En la región montañosa, después de una jornada de trabajo y de la celebración de los oficios religiosos a los que asistían los peones y propietarios en la capilla de la hacienda, el trabajador tenía derecho a una ración cotidiana de pulque, medida habitualmente con un cucharón. A cada hombre se le daba una casa, y si era fiel y obediente, un

trozo de tierra, que podía cultivar por cuenta propia. Además, si uno de estos hombres demostraba gran docilidad, el propietario le pagaba los gastos de su casamiento, de un bautizo, de un acto religioso, o le ayudaba en otros casos de necesidad económica. Para reembolsar tales adeudos, el peón se comprometía a trabajar para el propietario hasta la liquidación de la deuda, lo que pocas veces sucedía.

A partir de 1540, un número cada día mayor de indios se fue sometiendo al peonaje. Muchas veces, aceptaban este sistema como un medio para librarse de la servidumbre cada vez más onerosa de las comunidades indias; en éstas, donde la muerte y la enfermedad habían producido estragos, amenazados con perder la tierra y el agua, los indios eran obligados a soportar las cargas del tributo y del trabajo obligatorio, calculados a base del antiguo número de habitantes. Muchos recién llegados eran atraídos también por las nuevas mercancías de fabricación española, más accesibles a través de las haciendas que en los míseros pueblos indios. Por más ilegal que fuera el sistema de peonaje, el nuevo trabajador y su empleador se hallaron pronto asociados en una conspiración para eludir el control real. Los funcionarios de la realeza, dándose cuenta de que no podrían parar la marea del peonaje, se esforzaron, sin embargo, por limitarla, fijando en cinco pesos la cantidad que podía ser adelantada a un indio, pero sin demostrar igual preocupación por los límites que no habrían de sobrepasar las deudas contraídas por los descendientes de uniones mixtas entre europeos, africanos e indios. Pero, muy pronto, el nuevo género de vida instaurado en las haciendas —favorables a los matrimonios y a los intercambios culturales que daban por resultado experiencias compartidas y parentescos multiplicados— ató a los trabajadores al lugar de residencia común al mismo tiempo que las deudas acumuladas los encadenaban al propietario de la hacienda.

De este modo, el sistema ofrecía tantas ventajas al propietario como al trabajador. Para el propietario representaba una garantía de mano de obra, y para el trabajador significaba cierta novedad, unida a un sentimiento de seguridad. No obstante, este sistema exigía un precio, tanto desde el punto de vista social como desde el punto de vista psicológico, ya que, como en todos los sistemas de servidumbre, la seguridad sólo podía comprarse al precio de la libertad. El peón se hallaba económica y psicológicamente bajo la dependencia del propietario. Renunciaba al derecho de decidir

su propia suerte, y el propietario de la hacienda se transformaba en guardián y juez, a la vez que en su fuente de trabajo.

Estas relaciones entre propietario y trabajador son tan distintas de las relaciones a las que estamos acostumbrados en la moderna sociedad industrial, que parecen tener la solidez de los lazos personales, que muy a menudo faltan en la vida actual, en la que superiores y subordinados siguen, respectivamente, caminos diferentes. Esto es lo que ha hecho idealizar la hacienda a ciertos escritores, del mismo modo que otros idealizaron la plantación con esclavos, en el sur de Estados Unidos, antes de la Guerra de Secesión. Pero existe una diferencia entre las relaciones personales como las conocen los antropólogos, según el estudio de pequeñas tribus primitivas estrechamente unidas, y las relaciones que son personales en apariencia, pero que responden a una función impersonal. Ni la hacienda, ni la plantación con esclavos existieron para crear relaciones satisfactorias entre personas, sino para producir frutos de un capital invertido y para obtener beneficios, funciones que no tienen en cuenta el parentesco o la amistad, la necesidad o los deseos personales. La hacienda, al igual que la plantación, era un sistema que tenía por finalidad producir mercancías, mediante la autoridad ejercida sobre seres humanos, sin miramientos hacia sus cualidades y hacia sus dificultades en cuanto personas, esto es, una institución de "orden técnico", como la ha llamado Robert Redfield en vez de ser una institución de "orden moral". Pero, no obstante, la hacienda personalizaba numerosos aspectos de las relaciones entre propietario y trabajador, mientras que las organizaciones industriales o comerciales modernas emplean mecanismos neutros de administración impersonal a través de una burocracia sin rostro.

Existen relaciones tan esenciales para la vida humana que permanecemos siendo sus prisioneros y sus beneficiarios durante toda nuestra época de adultos; son las relaciones que tenemos al crecer en nuestras familias. Cuando una situación dada, en el transcurso de nuestra vida adulta, reproduce las condiciones de nuestra edad infantil, reaccionamos con emociones hace mucho tiempo experimentadas ante el padre, la madre y los hermanos, personas que en ese momento se hallan casi siempre lejos de nosotros o han muerto. Estas emociones proveen de combustible a instituciones adultas que se esfuerzan por falsificar el carácter de la situación original que las produjo. La hacienda alcanzó este objetivo al elevar al propietario al papel de un padre severo e irascible, dis-

puesto a guiar los pasos de sus "hijos-trabajadores", pero también a dar libre curso a su malhumor y a su ira, en caso de sentirse provocado por ellos. Mientras el trabajador se mostraba dependiente y sumiso, recibía su justa recompensa: una cantidad de dinero, un bono para adquirir pulque, una parcela de tierra para cultivar maíz. Cuando se rebelaba contra la autoridad o provocaba su ira, era atado al poste, que para estos fines se encontraba en cada hacienda, y era cruelmente flagelado. De este modo, la hacienda encadenaba a sus hombres, no sólo gracias a las deudas, o por la fuerza, sino también por lazos de amor y de odio.

Privados de la posibilidad de gobernar por sí mismos sus vidas, los trabajadores revestían sus relaciones con el propietario con elementos personales. El propietario asumía la dirección de la existencia de los trabajadores, y sus relaciones con esta persona representaban para ellos la mayor garantía de seguridad y de estabilidad, de las que dependían el pan cotidiano y la casa para vivir. Solamente el propietario era capaz de elevar hasta un plano superior las perspectivas que podía tener un hombre en la vida, y reducir los riesgos a los que estaba expuesto el trabajador. La persona del propietario, revestida de autoridad, con un tren de vida situado completamente fuera del alcance del trabajador, solo podía alcanzarse adoptando una actitud conciliatoria, con demostraciones de humildad, interpretando una pantomima de servidumbre. El trabajador no ponía solamente su trabajo a la disposición del propietario, sino también su persona y a su familia, quizá para asegurarse alguna ventaja en la lucha por la subsistencia. Pero la benevolencia del amo la conseguía el trabajador al precio de competencias y de conflictos con sus compañeros de labor. Si bien todos se esforzaban en alcanzar el mismo fin, sólo unos cuantos lograban obtener los beneficios del amo y la mayor parte permanecía siempre fuera de este círculo encantado y personal. Esta competencia en la obtención de triunfos imaginarios ataba, sin embargo, al trabajador con invisibles lazos y colocaba sus esperanzas en la persona del amo. Si tenía buen éxito en su pantomima de sumisión, le atribuía el mérito a su amo. Si fracasaba, arrojaba la culpa sobre sí mismo o sobre sus compañeros más afortunados que él. Al mismo tiempo, se distanciaba de aquellos cuya condición era idéntica a la suya.

Ninguna institución humana, aun la más inhumana de todas, puede apoyarse enteramente en las bayonetas, debe también fundarse en las aspiraciones de los que la componen. En la hacienda,

las aspiraciones personales eran tomadas en consideración para mantener en vigor el régimen de trabajo. En las condiciones sociales apropiadas, los hombres se vuelven peones de sí mismos.

Limitada en capital, la hacienda ofrecía otra paradoja más en la exhibición de poder y de riqueza efectuada por el propietario: riqueza invertida en una inmensa casa de altos muros, con sus portales, patios, capilla, con su prisión y sus dependencias; riqueza invertida en grandes fiestas y en manifestaciones públicas, en vestidos suntuosos y en los plateados arneses de los caballos. Pero esta exhibición de grandeza tenía también una misión que cumplir, y se relacionaba con las circunstancias que habían rodeado la creación de la hacienda: subrayaba la dominación del propietario sobre sus trabajadores, realzaba la consideración que este señor tenía de sí mismo y, a la vez, impresionaba a los demás. Esta impresión respondía a una finalidad económica, la que buscan en nuestros días los departamentos de propaganda o de relaciones públicas. La ostentación de riqueza de un hacendado era una demostración pública del grado de su crédito, un acto que tendía a demostrar en un medio económico carente de capitales, que merecía crédito, ya que su empresa era capaz de producir riqueza y capital.

Además, esta demostración de riqueza le daba también una ascendencia psicológica sobre sus trabajadores, ya que les hacía participar de su propio esplendor. Los niños admiran y, sin embargo, temen a un padre arrogante; pero también se identifican con él. Su bienestar se transforma en un símbolo del bienestar familiar. Dominados y frenados, desean, sin embargo, que su poder sea reconocido por los demás, y manifestarle su sumisión les parece lógico y justo. Así, en la hacienda, los trabajadores se identificaban con la personalidad del amo. Su persona se transformaba en símbolo de toda la empresa, y su bienestar justificaba el esfuerzo colectivo. A pesar de estar dominados por aquella voluntad, se identificaban con su autoridad y con su capacidad para imponer respeto. Compartían la gloria del amo que aportaba un elemento dramático a sus existencias raquíticas y apegadas a la tierra.

El sistema de la hacienda había de subsistir en el país. La naturaleza dual de esta institución —su posibilidad de retraerse durante períodos de comercio desfavorable o de acrecentar la producción, si la demanda aumentaba— le permitía adaptarse a condiciones diferentes de las que la habían creado. Al finalizar la depresión

del siglo XVII para dar paso al renacimiento del XVIII, la hacienda, a su vez, participó en la nueva expansión. El peonaje, que en su origen había servido para obtener y retener mano de obra porque la población disminuía, se transformó en la base de un trabajo oneroso y explotador, cuando la población volvió a crecer. Escuadras de peones integraban compañías y éstas, ejércitos enteros, nacidos todos de las haciendas, y atados a ellas por las deudas y por las condiciones de servidumbre del pasado. Hacia fines del siglo XVII, la Nueva España se hallaba en manos de una gran clase de terratenientes convertidos en nobles por decisión propia, que mantenían a millares de trabajadores bajo su dependencia; señores de ejércitos privados que vivían en espléndidas casas y llevaban la existencia de una nueva aristocracia de caballeros, con gran despliegue de habilidad ecuestre en las justas deportivas. En acentuado contraste con Europa, donde una disminución de la población y una tecnología mejorada habían liberado al siervo feudal, transformándolo en propietario o en arrendatario de propiedades agrícolas, y a semejanza de lo sucedido en Rusia durante los siglos XVII y XIX, el desarrollo del capitalismo en la Nueva España, no le produjo al trabajador ningún incremento en su libertad y en su independencia; por el contrario, hizo más férrea su explotación y más pesada la servidumbre.

Al renunciar a la utopía, los individuos fuertes buscaron en una organización tan particular como la hacienda, un refugio contra la inestabilidad en el control de los hombres y de la tierra. Pero el resto del país, habitado por la población india oprimida conoció un movimiento similar de consolidación. El indio, al igual que el español, también buscó la seguridad, pero recurriendo a medios diferentes.

El colono español tuvo, por último, acceso a una organización de poder manejada por sus iguales. Pero la Conquista había privado al indio de su acceso al poder político; conscientemente, los conquistadores habían destruido el lazo entre el indio del presente y su pasado prehispánico. Al desmantelar el estado mexica, habían destruido la corteza del organismo político de Mesoamérica y cortado los nervios que unían las comunidades y regiones a los centros económicos y políticos más importantes. El estado indio no fue reconstruido. Un decreto real trazó cuidadosamente los límites de la posición del ciudadano indio ordinario. Les estaba prohibido vestir ropas españolas y tuvieron que llevar un traje "indio", combinación de artículos de vestimentas españolas

e indias. Los indios del pueblo no podían poseer ni usar caballos o sillas de montar y les estaba prohibido portar armas. Tenían que pagar tributo, pero al hacerlo, se les dotaba de una personalidad económica y por consiguiente, de una personalidad jurídica. Podían someter sus asuntos a tribunales "indios" especiales y eran considerados "vasallos libres" del rey, exentos del servicio militar y de ciertos impuestos, tales como el diezmo, y libres, también, de otros tributos impuestos a los españoles. Pero estos derechos legales no fueron acompañados de representación política común. Allí donde los funcionarios indios habían ejercido antes el poder regional y nacional, ahora eran los españoles quienes dominaban. La organización política india había sido aplastada por la Conquista y los españoles fueron lo bastante hábiles para no favorecer su reconstrucción.

Al tomar el poder los españoles, la clase dirigente india perdió sus funciones. Algunos de los jefes se trasladaron a las ciudades y adoptaron las costumbres peninsulares, aprendieron el castellano y se hicieron empresarios comerciales, emplearon las técnicas europeas y cultivaron la tierra con indios que pagaban tributo y con esclavos negros. La ley española favoreció este proceso al colocar a los jefes indios, bajo el punto de vista social, al mismo nivel que los encomenderos españoles. La nueva ley, al no tomar en cuenta la división prehispánica entre la nobleza obtenida por servicios y la nobleza de linaje, concedió a todos los nobles el privilegio de la descendencia hereditaria, e hizo que muchos nobles indios exageraran los privilegios prehispánicos de su rango, obteniendo así derechos sobre tierras que antes habían pertenecido a una comunidad o a un puesto no hereditario. Además, al noble indio que era tratado como un encomendero español, se le concedió el derecho al tributo y a los servicios personales y, al igual que los demás encomenderos, empezó a invertir dinero en empresas capitalistas para formar capitales. Sucedía a menudo que matrimonios contraídos con los conquistadores, borrasen aún más la identidad india, hasta que perdían el contacto con los indios comuneros que en medio de la muerte y la opresión construían en el campo una nueva vida dentro de sus tradiciones.

Por otra parte, los nobles que permanecieron en los pueblos, se encontraron, por haber perdido las riquezas correspondientes a su nivel social, reducidos a la misma situación que sus conciudadanos indios. Aquí y allá, algún antiguo sacerdote o jefe militar pudo, gracias al halo mágico que aún rodeaba su persona, ocupar

un puesto en alguna comunidad, pero pronto perdió el poder de exigir el tributo o la mano de obra a los que sus ancestros estaban acostumbrados. Las nuevas comunidades indias fueron comunidades de pobres, demasiado afligidos por los problemas, para mantener a una clase que había perdido sus funciones.

Con la extinción de la élite política india, los especialistas (sacerdotes, cronistas, escribanos, artesanos y comerciantes) de la sociedad prehispánica, cuya existencia dependía de las demandas de esta élite, también desaparecieron. Los empresarios españoles remplazaron a los *pochtecas* y los artesanos españoles tomaron el lugar de los artesanos que trabajaban las plumas y de los cinceladores de jade; los sacerdotes españoles desplazaron a los especialistas religiosos indios. Muy pronto, no hubo nadie que pudiera hacer mantas y decoraciones de plumas, que pudiera encontrar y cincelar el jade y que pudiera recordar las hazañas de los dioses y de los ancestros de épocas pasadas. Durante un breve periodo, los indios se esforzaron heroicamente por aprender las nuevas artes mediterráneas, y hombres como Bernardino de Sahagún (1499-1590) y los estudiantes del colegio —de corta existencia— de Santiago de Tlaltelolco (1536-1606) trabajaron para enriquecer y mantener las formas intelectuales de la cultura india, pero el retorno a la vida rural del siglo XVII puso fin a estas esperanzas y tentativas.

El indio, bajo el nuevo régimen, tenía que ser un campesino, y la comunidad india, una comunidad de campesinos. Privados de su élite y de los elementos constitutivos de la vida urbana, los indios fueron relegados al campo. De este modo, los indios sufrieron no sólo la explotación y la decadencia biológica, sino también la pérdida de su cultura, y, a causa de esta suerte desfavorable, experimentaron el sentimiento de no pertenecer a un orden social que hacía tan mal uso de sus recursos humanos. En este mundo, se vieron transformados en extranjeros, separados de sus objetivos y de sus actos por un abismo de desconfianza. La nueva sociedad podía obligarles a trabajar, pero no exigirles lealtad; este abismo no se ha llenado en el transcurso del tiempo. El trauma de la Conquista ha permanecido, hasta hoy, como una herida abierta en el costado de la sociedad de Mesoamérica.

La unidad básica de la nueva vida india iba a ser la comunidad, no el individuo. La comunidad fue ayudada y protegida por los reyes, ya que constituía un doble freno frente a los colonos siempre ávidos de individuos que someter a su control exclusivo,

y, frente a los mismos indios a quienes la corona deseaba limitar su libertad individual. Con este fin, la realeza decretó que cada comunidad estuviera legalmente separada de las demás, y tuviera su propia identidad.

Cada comunidad tenía que constituir una unidad económica independiente, en posesión de tierras cultivables con una superficie garantizada de unos once kilómetros cuadrados y que sus habitantes sólo podrían vender con una autoriazción especial del virrey. En cada comunidad, las autoridades indias, debidamente constituidas, cobrarían el tributo y reclutarían la mano de obra necesaria, condiciones de las que los habitantes de la misma comunidad serían conjuntamente responsables (el pago del tributo no estuvo individualizado antes del siglo XVIII). Una parte de este tributo iría a los cofres reales, pero la otra se guardaba en una caja común para costear los proyectos de la comunidad. Los oficiales de la entidad debían aplicar la ley, basándose en las costumbres tradicionales, cuando éstas no entrasen en conflicto con las exigencias de la Iglesia y del Estado. Los funcionarios reales conservaban el privilegio de juzgar los crímenes más graves, así como los asuntos legales que interesaban a más de una comunidad. Pero las autoridades indias habían recibido poder suficiente para garantizar la paz y el orden en las nuevas entidades. La autonomía que la corona rehusaba al sector indio de la sociedad en su conjunto, lo concedía de buena gana a las unidades sociales locales.

Este género de reconstrucción no tenía como finalidad el retorno a la comunidad prehispánica, pero respondía tan bien a las necesidades del campesino, que éste pudo aceptarlo y considerarlo suyo. En un precario equilibrio que frisaba en la desintegración, la comunidad demostró ser extraordinariamente elástica. Desde la época de su constitución —hace tres siglos— en un país revuelto, ha sufrido grandes cambios, pero sus rasgos esenciales son fáciles de descubrir en las actuales comunidades indias, muy especialmente en las montañosas regiones del sur y del sureste. Por ello, en nuestros tiempos, es aún posible referirnos a esta comunidad y considerarla como descendiente directa de la que se reconstruyó en el siglo XVII.

El centro motriz de este tipo de entidad es su sistema político y religioso. En este sistema, la dirección del culto religioso, incumbe, por turno, a todas las familias de la comunidad. Cada año, un grupo diferente de hombres se encarga de celebrar los oficios

religiosos; cada año, un grupo diferente asume la responsabilidad de la compra y del empleo del alimento, del vino, de las velas, del incienso, de los cohetes y todos los gastos necesarios. Esta serie de funciones religiosas puede empobrecer a un hombre durante varios años; sin embargo al hacerlo su prestigio aumenta extraordinariamente a los ojos de sus conciudadanos. Tal cosa incita a los hombres a redoblar sus esfuerzos para poder patrocinar nuevamente otra serie de ceremonias; y puede suceder que en el transcurso de su vida un mismo hombre se haga cargo de los gastos de varias de estas ceremonias. Cada vez que le toca cumplir una responsablidad de este género, añade algo más a la estimación que le tienen sus vecinos, hasta que, viejo y pobre, haya alcanzado el pináculo del prestigio y se haya ganado el respeto de la comunidad entera. El elemento esencial en la repetición de esta responsabilidad es, pues, el tiempo: cuanto mayor sea un hombre, mayores probabilidades tiene de interpretar varias veces el papel de patrocinador religioso. Así, para los indios, la vejez se transforma en una fuente de prestigio: un anciano es un hombre que ha trabajado a favor de los intereses de la comunidad durante muchos años, y cuya repetida actividad religiosa lo ha llevado cada vez más cerca del estado de gracia y de sabiduría secular.

Ya que todos los hombres tienen igual oportunidad de aspirar a ocupar cargos religiosos, y de este modo, acrecentar su prestigio, el sistema religioso permite a todas las familias poseer un lugar en una escala de culto, prestigio y edad. En el lugar más bajo del escalafón, los indios sitúan las familias nuevas, cuya existencia apenas comienza, y cuyo jefe, por consiguiente, apenas empieza a desempeñar su papel en el mantenimiento del equilibrio entre comunidad y universo. En el otro extremo del escalafón sitúan los hogares de gente vieja, cuya ascendencia moral sobre la comunidad es muy grande, debido a sus muchos años de fieles servicios y de gastos religiosos.

Este sistema religioso tiene seguramente prototipos españoles en las cofradías o fraternidades religiosas ibéricas, que son asociaciones voluntarias de hombres con fines religiosos. Pero también tiene orígenes prehispánicos: "Ha habido hombres", dice el monje español Toribio de Benavente, al hablar de épocas anteriores a la Conquista, "que han trabajado dos o tres años y han ahorrado todo lo que han podido, con el fin de honrar al Diablo con una festividad. En esta festividad han gastado cuanto poseían y, aún

más, contraído deudas, a tal punto que se han visto en la obligación de servir durante un año y aun dos para liquidarlas". En la reconstruida comunidad india, después de la Conquista, este sistema religioso (tenía además otras funciones) fue el principal mecanismo por el cual la gente lograba prestigio y, al mismo tiempo, aseguraba el equilibrio económico de la comunidad. La participación en los gastos de orden religioso absorbía anualmente cantidades considerables de mercancías y dinero, y año tras año una parte de los excedentes de la comunidad se gastaban en ofrendas o en fuegos artificiales en honor de los santos. El sistema permite despojar a quienes tienen algo para convertir a todos en desposeídos. Al liquidar los excedentes, transforma a los hombres ricos en pobres en el sentido material, pero les da una experiencia sagrada; y al nivelar las diferencias de riqueza, impide el crecimiento de las diferencias de clase basadas en la riqueza. Al igual que un termostato que se mueve bajo la influencia del calor, los gastos religiosos mantienen la riqueza en un estado de equilibrio, al destruir cualquier acumulación de bienes que pudiera trastornarlo. Para hablar en términos de ingeniería, diremos que actúan a manera de "regulador", haciendo que un sistema que comienza a oscilar vuelva a su curso original.

El conjunto de prácticas religiosas posee también funciones estéticas. La *fiesta*, con sus procesiones, el incienso, sus fuegos artificiales, sus multitudes, su colorido, no es sólo un simple mecanismo de prestigio y de justicia económica sino también una "obra de arte", la creación de un momento mágico mitológico, cuando hombres y mujeres trascendiendo las realidades de la vida cotidiana, avanzan en procesión y entran en el recinto sagrado de la iglesia, de bóvedas invadidas por el incienso, y dejan que sus almas se eleven en la fulgurante trayectoria de un cohete, anegando las penas de la vida en la embriaguez de un día festivo. Para los indios, el tiempo no es lineal, como les ocurre a los ciudadanos del mundo noratlántico, para quienes cada momento representa futuros esfuerzos, experiencias y finalidades nuevas. El plano de vida indio se mueve indefinidamente en un círculo, en el que el trabajo diario desemboca en el momento mágico de los ritos religiosos, los que, a su vez, son seguidos por la labor cotidiana que inició el ciclo. Ahora, la comunidad india ha olvidado su pasado prehispánico; su pretérito y su futuro se han fundido en un ritmo sin fin, de días dedicados alternativamente a las actividades terrenas y a las fiestas religiosas.

El mecanismo social, económico, estético y ritual del conjunto religioso, no es algo aislado, sino una parte, una parcela de un sistema más amplio que crea, entre el comportamiento político y la conducta religiosa, una mutua dependencia, ya que la participación en el sistema religioso califica a un hombre para desempeñar igualmente un papel político. Para los indios, el hombre que ha adquirido prestigio por haber soportado el peso de la comunidad en sus relaciones con la divinidad, es considerado idóneo y, aún más, está obligado a asumir funciones políticas. Por esto a los hombres que han terminado su período como patrocinadores religiosos les suplicarán después, que sirvan como funcionarios de la comunidad. Calificados para este cargo, por su participación previa en la vida religiosa, ellos serán quienes tratarán los asuntos de la comunidad: distribuir las tierras, solucionar los litigios de límites, investigar los robos, aprobar los matrimonios, aplacar a los perturbadores de la paz, tratar con los emisarios de los estados vecinos. Un hombre no puede buscar un cargo político por iniciativa propia, ni utilizar el poder político para fines personales. El poder es otorgado por la comunidad y transmitido de tiempo en tiempo a un nuevo grupo de funcionarios. Es el cargo el que gobierna, no la persona que lo ocupa. En esta democracia, de pobres, no hay posibilidad de que exista un monopolio del poder, pues éste se halla separado de las personas y se distribuye mediante elección, entre todos los ciudadanos, quienes lo reciben por turno.

El indio no puede controlar a los hombres; sólo desea llegar a un acuerdo con ellos. Este proceso, consistente en mutuos arreglos, despierta el interés de toda la comunidad. El grupo cuenta más que el individuo: limita la autonomía y la iniciativa individuales. Repudia los conflictos, y es infatigable en la búsqueda de un "arreglo". Las gentes educadas en civilizaciones que entrañan conflictos entre individuos, encuentran difícil adaptarse a una comunidad de esta índole; pero, una comunidad puede ser interpretada en función de su contexto, esto es, como un orden social más amplio, en el que los hombres luchan constantemente por el poder y están siempre dispuestos a pagarlo al precio de su propia corrupción. Ante este panorama, la comunidad india demuestra una gran firmeza, al rehusarse a participar en un juego que siempre encuentra víctimas entre sus miembros. Para la navegación en aguas turbias, su sistema político y religioso se convierte en un timón de gran flexibilidad.

La comunidad india, además de resolver las diferencias de clase, ha suprimido también las otras divisiones internas que pudieran interponerse entre su jurisdicción y los hogares que la componen. El etnólogo observador todavía puede encontrar entre los individuos de habla otomí que habitan en los límites del valle de México, ciertas aldeas de familias emparentadas por la línea masculina y donde los matrimonios se contraen forzosamente fuera de la comunidad; o bien entre las gentes de habla tzeltal-tzotzil, de Chiapas, ciertas unidades de parentesco por la línea paterna, con un apellido común, un santo común y una cierta solidaridad social, aunque aquí también las gentes hayan perdido su antigua exogamia, y la residencia común que tuvieron en el pasado. Pero estos ejemplos permanecen como raras excepciones de la regla general; entre los indios de Mesoamérica, tomados en su conjunto, el territorio común y la participación de todos en la vida comunal, hace mucho tiempo que han despojado a tales unidades de toda potestad separatista que hubieran podido ejercer en un momento dado. Esto se aplica también a las divisiones llamadas *barrios* que algunos hacen remontar hasta los *calpullis* prehispánicos y que en muchos casos proceden de una comunidad —forzada o voluntaria— de grupos con orígenes diferentes, lo mismo en épocas prehispánicas que en tiempos posteriores. En la mayor parte de los casos, estas unidades han sido simplemente transformadas en hermandades religiosas, dedicadas cada una a honrar a su santo particular, y socialmente amorfas en cualquier otro contexto aparte del religioso, aunque las injurias, la maledicencia o los ataques mutuos a la reputación que, no obstante, pueden servir de desahogo a las irritaciones menores de la vida cotidiana.

Es, pues, en el hogar donde se toman las decisiones básicas tanto políticas, religiosas, como económicas; normalmente lo constituyen el marido, la mujer y los hijos. Un hogar de esta naturaleza responde de ordinario a un matrimonio monógamo; la poligamia, es decir, el matrimonio entre un hombre y varias mujeres no existe sino muy rara vez. El soltero y la soltera no son considerados miembros adultos de la comunidad y se les niega cualquier responsabilidad. Una persona que carece de consorte, ya sea por divorcio o defunción, ha de volver a casarse si quiere que la comunidad lo ratifique en el rango social que gozaba antes de la ruptura o del fin de su matrimonio. Pero no es sólo el casamiento el que confiere plenos derechos de ciudadanía. Una pareja necesita tener hijos si quiere avalar sus pretensiones a la categoría

de adulto; un matrimonio estéril se ve pronto expuesto a conflictos y al divorcio. Por ello, el matrimonio, y más aún, la unión bendecida con la llegada de los hijos, es la finalidad común de los hombres y de las mujeres indígenas.

Desde el punto de vista económico, un matrimonio es la unión de dos técnicos, con sus especialidades respectivas: el hombre es un hábil especialista en los trabajos campestres y en la construcción de casas; a su vez, la mujer es una especialista en el cuidado de la huerta, de los animales pequeños, en la confección de vestidos y de alfarería, en el cuidado de los hijos y en la preparación de la comida diaria. Las funciones de la división del trabajo y de la reproducción ocupan, en el espíritu de las gentes, un lugar preferente sobre la idea del matrimonio como satisfacción del instinto sexual. Los matrimonios son a menudo arreglados por los padres de la futura pareja y recurren para estos fines a un intermediario. El indio busca una mujer para que le cuide su casa y le dé hijos: no es frecuente el amor romántico. En teoría, las gentes actúan de acuerdo con las más severas reglas de la fidelidad conyugal. En la práctica, sin embargo, existe un campo considerable para la aventura sexual fuera del matrimonio, y tales galanteos no comprometen generalmente la solidez de los lazos matrimoniales. Por otra parte, los indios no tratan de lograr conquistas sexuales para subrayar su virilidad, ya que este género de conquistas no añade ningún brillo a la reputación de un individuo. La explotación de un sexo por otro, así como la explotación política o económica de un hombre por otro, no provocan simpatías ni respaldo en el seno de la comunidad.

En el matrimonio, los cónyuges gozan de una igualdad casi total, y aunque, ideológicamente, las mujeres deben subordinarse a sus maridos, conservan la propiedad de los bienes y muebles que llevan consigo al casarse. Si una mujer posee tierras, su marido puede cultivarlas por ella, pero el monto de lo que se coseche es propiedad personal de la mujer, así como el producto de la venta de los objetos que ella haya fabricado con sus manos; y si posee ganado, conservará el derecho de propiedad. En caso de divorcio, el rebaño familiar será repartido en dos partes iguales, y cuando uno de los consortes fallece, sus bienes son repartidos equitativamente entre los hijos, conservando su parte el cónyuge sobreviviente. Las mujeres no desempeñan funciones políticas o religiosas, pero ayudan a sus maridos a tomar decisiones y a desempeñar las responsabilidades que les incumben. Dentro de los

límites de su hogar, la mujer tiene mucho que decir y opinar, lo que contrasta grandemente con la situación de su congénere no india.

Las decisiones económicas relacionadas con los problemas de la vida cotidiana y de la participación en la vida política y religiosa, son discutidas y solucionadas en el interior del hogar. Son el hombre y la mujer los que siembran los campos para obtener la cosecha, los que venden el chile o el maíz, los que compran el petróleo y los utensilios necesarios. El hombre y la mujer, elementos constitutivos de esta unidad, son también los que manejan el dinero producto de las ventas y actúan en calidad de agentes económicos individuales. Esta aparente contradicción entre el comportamiento del indio como miembro de la comunidad en el nivel político-religioso y su conducta como agente económico, ha cegado en tal forma a ciertos investigadores, que han perdido de vista lo intrincado de la vida comunal del indio y se han puesto a tratar el tema siguiendo las teorías de la economía capitalista. Desde luego Sol Tax habla de los indios como "capitalistas de centavos", en oposición, seguramente, a los capitalistas más opulentos, los de "cincos", "dieces" o "millones", llamando en esta forma la atención sobre su relativa pobreza y, al mismo tiempo, caracterizando su participación en una economía más amplia, en calidad de agentes individuales, y por tanto capitalistas. Claro está que el indio es pobre y que jamás ha existido en Mesoamérica una comunidad en una isla desierta; siempre ha formado parte de una sociedad más amplia. Sus agentes económicos, los componentes de un hogar, están sujetos a un sistema económico más amplio y a sus leyes. El valor de la moneda que utilizan, por ejemplo, y el precio de las mercancías que compran y venden son muchas veces influidos, si no directamente determinados, por condiciones de orden nacional. La reciente inflación, para no citar más que un caso, ha afectado en forma similar a los indios y a los no indios.

Pero entre el indio y los demás miembros de la sociedad, no sólo existe una diferencia económicamente cuantitativa. Difiere del pobre mexicano o del guatemalteco no indios, también cualitativamente, ya que sus culturas son distintas. En apariencia puede ofrecernos cierto parecido con el agente económico individual, propio de las economías clásicas, que intercambia, sin restricción alguna, mercancías en un mercado capitalista. Pero él no es un capitalista, ni está libre de restricciones. Su finalidad económica no es acumular capitales, sino subsistir e interpretar un

papel en el sistema político-religioso de su comunidad. Manipula dinero, más no lo utiliza para formar un capital. Para él, la moneda no representa más que una manera de calcular equivalencias, de estimar el valor de las mercancías en una operación de cambio. El indio trabaja, ante todo, para poder comer, y cuando le parece que ha llegado a alcanzar esta finalidad, lo hace para ahorrar el excedente, a fin de poder patrocinar una ceremonia, y adquirir prestigio ante los ojos de sus conciudadanos indios. Mientras dura esta responsabilidad, redistribuye sus excedentes o los consume, organizando fuegos artificiales o vistiendo la imagen de su santo con una túnica nueva. Cualitativamente, su misión en la economía nacional difiere mucho de la misión del comerciante de productos agrícolas, del obrero industrial o del empresario.

Además, este tipo de consumo es practicado dentro de los límites culturales, determinados y mantenidos por su comunidad. Al observar a un indio solitario, inclinado sobre su maizal, creemos estar mirando a un agente económico solitario dedicado a una producción aislada. Pero este hombre está atrapado en una red de derechos tradicionales, relacionados con la tierra e impuestos por la comunidad. La legislación española acordó a cada comunidad, la jurisdicción soberana dentro de un territorio perfectamente delimitado. Con el paso del tiempo, los derechos generales de la comunidad han disminuido, habitualmente a favor de un sistema mixto de propiedad, en el que las tierras más fértiles, situadas en el fondo de los valles, pertenecen a miembros individuales de la comunidad, mientras que la entidad conserva los derechos de propiedad sobre los bosques y los terrenos montañosos. Sin embargo, la comunidad mantiene en todas partes plenos derechos de jurisdicción sobre el suelo, evitando que se convierta en un objeto de libre comercio. La más importante de estas leyes ordena que la tierra no sea vendida a forasteros. Habitualmente esta ley se ve reforzada por una rigurosa regla de endogamia, que prohibe a los miembros de la comunidad casarse con personas extrañas, evitando así comprometer el justo equilibrio entre el hombre y la tierra. Frecuentemente también, este tabú es reforzado por otras sanciones: el derecho de espigar o el derecho a que el ganado de todos pastoree en cualquier tierra de la comunidad, después de la cosecha. Muchas veces, estos derechos implican, a su vez, prohibiciones. Un hombre no puede cercar su tierra ni tampoco puede sembrar cosechas cuya recolección se

deba efectuar en épocas distintas a las de sus vecinos. Así, tierra y cosechas se encuentran sujetas a limitaciones de carácter negativo, pero la producción etá confiada a hogares diferentes, trabajando independientemente unos de otros.

Parecidas limitaciones se aplican también a los artículos fabricados en el seno de una comunidad determinada. Podemos ver que una mujer modela una cazuela de arcilla o que un hombre teje un sombrero de paja, y luego los lleva al mercado y, en este caso también, creeremos estar en presencia de individuos que se dedican a una actividad económica independiente. Sin embargo, debemos darnos cuenta de que el productor no tiene libertad para escoger la naturaleza del objeto que desea producir y vender en el mercado. Lo que parece ser una especialización de artesanía individual, no es más que un aspecto de un género de especialización propia de las comunidades. Existe en cada comunidad una tendencia general a ocuparse en una o varias profesiones que no son ejercidas por otras comunidades vecinas. Es así como en la región tarasca, por ejemplo, en Cocucho se fabrica loza, en Tanaco se tejen fibras de agave, en Paracho se fabrican objetos de madera y telas de algodón, en Nahuatzen se confeccionan telas de lana, en Uruapan se pintan bateas y en Santa Clara del Cobre se producen artículos de cobre.

El mercado indio es un lugar en el que los miembros de las distintas comunidades se reúnen para intercambiar sus productos. El mercado reúne una enorme y variada cantidad de artículos, mayor y más variada de la que pudiera venderse en cualquier almacén permanentemente abierto en otra parte y ofrece precios bastante módicos que corresponden a los bajos ingresos económicos del indio. Así, cuando un productor individual penetra en un mercado en donde la variedad de las mercancías es muy grande, su contribución, particular e individual, es de la misma importancia que la de los miembros de su comunidad. En la disposición tan característica de un mercado indio, los vendedores de objetos similares se hallan juntos, en hileras cuidadosamente alineadas, y lo que a los ojos de un observador fortuito parece una simple agrupación de individuos, en realidad es una agrupación de comunidades.

Se llega, pues, a la conclusión de que el papel económico desempeñado por el indio, difiere del de los demás participantes en el desarrollo de la economía nacional. Con toda certeza, el hogar indio individual participa en la economía, pero no depende de

ella. Además del propósito general del hogar de conseguir su propia subsistencia, existe la finalidad de la comunidad, que tiende a mantener al grupo social indio en la plena posesión de sus tierras y a salvaguardar la integridad territorial y humana, a pesar de las corrosivas influencias circundantes. El campesino necesita de tierras y la comunidad india defiende las suyas de los ajenos a ella, con la ayuda de dos armas: la endogamia y la prohibición de vender tierras a extraños. El campesino se enfrenta a los riesgos de la diferencia de clases. Cuando un hombre acumula riquezas y puede conservarlas y reinvertirlas, amenaza, debido a las pobres condiciones de la vida india, con quitar a los demás sus instrumentos o medios de existencia. Hay otra razón más seria: la riqueza engendra el poder, y si éste no es eficazmente combatido, se convierte en un elemento corruptor, brindando poder político a ciertos hombres a expensas de otros. Por eso, la comunidad india se esfuerza en abolir la riqueza y en redistribuir el poder, y ve con malos ojos toda ostentación de riqueza, toda pretensión individual a la independencia, que pudiera trastornar el equilibrio de la igualdad dentro de la pobreza. Su ideal social es el conformista —no el innovador social— el individuo sometido a la autoridad, no aquel que busca el poder sin restricciones. Cree que todos deben enfrentarse a los riesgos por igual.

Es dudoso que la comunidad indígena haya podido alcanzar estos fines por sí misma. Sin el mundo que se extiende más allá de sus límites, seguramente no habría conseguido resolver su problema de población. Las nuevas generaciones amenazan cada vez más con destruir el equilibrio entre la cantidad de bocas por alimentar y las tierras disponibles para lograrlo. El problema sólo puede resolverse exportando población continuamente, y para mantener su buen funcionamiento hay que sacrificar de continuo a algunos de sus hijos e hijas al mundo exterior, alimentando así sin cesar las fuerzas a las que trata de resistir. Y, a la vez que aumenta su propia seguridad, exportando individuos, simultáneamente ponen en peligro la seguridad de la sociedad. Como no son ni campesinos indios, ni empresarios coloniales, los emigrantes caen en una categoría indefinida, sin ocupar un sitio determinado en el orden social, convirtiéndose en los Ismaeles de Mesoamérica, en hombres marginales. Expulsados hacia las sombras, sin finalidad alguna dentro del orden existente, se ven obligados a buscar su propia vindicación, tratando de encontrar su lugar. Si

esto no es posible en el orden del conjunto social, se enfrentan a él. Es así como la comunidad india crea sin cesar grupos de enemigos potenciales dispuestos a invadirla y obtener algún beneficio de su destrucción.

Además, sin el mundo exterior, el indio no puede llenar jamás el abismo siempre abierto entre su producción y sus necesidades. Despojada de tierras y de agua por la Conquista y por las intrusiones que la siguieron, la comunidad india puede muy rara vez bastarse. No sólo ha de exportar gentes, sino también mercancías y trabajo. Cada indio que va a trabajar temporalmente en los campos ajenos, aumenta la fortaleza de la comunidad; cada sombrero, cada abanico, cada pieza de mimbre vendido fuera de la comunidad, aumenta las posibilidades de resistir nuevas intrusiones. Cada indio que ha sido contratado por una hacienda en calidad de *peón baldillo,* ha prestado un servicio a su comunidad. Paradójicamente, ha ayudado también a la hacienda que utilizó su trabajo. Las haciendas, seguras de la afluencia de trabajadores temporales, prontos a ejecutar sus órdenes durante los períodos críticos inherentes a la producción, veía con buenos ojos la presencia de comunidades indias en su vecindario, ya que tales comunidades constituían una cómoda reserva de mano de obra, en la que permanecía latente una capacidad de trabajo constante, hasta que se necesitaba, sin que al hacendado le costara nada. Constatamos, pues, que los conquistados y los conquistadores como instituciones, representan fenómenos ligados entre sí. Ambos formaban un sistema, limitado desde dentro y fortalecido por la hostilidad hacia el otro; y, sin embargo, su coexistencia ha engendrado una simbiosis perpetua, aunque de carácter hostil, en el seno de la cual, las dos instituciones se hallan unidas en un conjunto de funciones correlativas.

Indios y peones llegaron hasta la simbiosis, pero no lograron crear una síntesis. Los grandes propietarios además de asegurarse una virtual autonomía, política y económica, tras los muros de sus vastos dominios, permanecían ideológicamente ligados a España y, a través de ella, a Europa. Así pues, si la Conquista había despojado a los vencidos de su cultura, también había afectado a los conquistadores. Ante todo, había restringido las formas de vida traídas por los recién llegados, convirtiéndolos en individuos doblemente provincianos por la forzada readaptación al ruralismo del siglo XVII. Si la Conquista puso fin, de una vez por todas, al aislamiento de América frente al desarrollo cultural del Anti-

guo Mundo, la ulterior decadencia de España dejó a las nuevas colonias al margen de un mundo nuevo y más ancho dentro del cual habían sido tan bruscamente introducidas, sufriendo la suerte de todas las zonas marginales aisladas de su centro de producción cultural.

Al mismo tiempo, la Conquista cortó los lazos con el pasado prehispánico: no podía ser continuadora de la civilización de los vencidos. Pero tampoco pudieron edificar una organización cultural propia. Las comunicaciones con Europa resultaron vacías y formalistas; se seguían los gustos intelectuales y artísticos del Antiguo Mundo, Más por ostentación de provinciano que para realizar una nueva síntesis vital. Por ejemplo, lo más sorprendente de la arquitectura colonial en la Nueva España no es el grado de influencia indígena, sino la efectiva ausencia de ella. Iglesias y palacios fueron construidos siguiendo los patrones europeos, si bien con más decoración, debido a la mayor riqueza, y a pesar de que ocasionalmente algún motivo decorativo revelaba el gusto indígena todavía no muy al tanto de las reglas del arte occidental. Asimismo, la Nueva España copió de Europa sus "sofisticadas" doctrinas filosóficas, primero las fórmulas intelectuales de la Contrarreforma, más tarde el pensamiento de la ilustración templado con tomismo; después, en rápida sucesión, la fraseología del jacobinismo, del liberalismo inglés, del positivismo de Comte, sin que las fórmulas europeas llegaran a producir en el suelo americano más que una cosecha muy magra. Así, la sociedad posterior a la Conquista sufrió la separación cada vez más profunda entre indio y no indio, impidiendo el florecimiento o el surgimiento de una fuerza capaz de crear una cultura autónoma. Esta sociedad, producto de dos tradiciones culturales, hubiera debido transformarse por este encuentro, en algo mucho más rico, pero los propósitos y las circunstancias redujeron la aptitud de cada una para activar y estimular a la otra, sin lograr un nuevo desarrollo cultural ni recibir estímulos del exterior. En vez de una síntesis orgánica, el encuentro del indio con el español no tuvo por resultado más que una unidad social que culturalmente permaneció rutinaria.

XI. *BUSCADORES DE PODER*

La hacienda y la comunidad indias se dividían las tierras, pero, como todo monopolio, creaban fuerzas que habrían de ser su ruina, ya que al pretender el poder exclusivo sobre hombres y tierras, no dejaban lugar alguno para el grupo social —que no era indio ni colono— que creció rápidamente, después de la primera mitad del siglo XVII. Este nuevo grupo estaba compuesto por los hijos de los indios que habían abandonado las asfixiantes comunidades, ya fuera por no haber hallado en ellas ninguna actividad que desarrollar o porque prefirieran una vida de mayor libertad en el exterior; estaba compuesto también por los descendientes de esclavos africanos, libertados por sus amos, o fugitivos que huían del rigor de la ley; por los hijos nacidos de uniones mixtas entre indígenas, africanos y europeos, a menudo ilegítimas, que no hallaron acomodo ni en las comunidades indias, ni en los distritos españoles. A este grupo, se unieron, con el paso del tiempo, los descendientes de los conquistadores pobres, aquellos que no habían obtenido una parte en la distribución de las riquezas; también pertenecieron a este grupo aquellos hombres que habían arriesgado y perdido cuanto poseían y otros más que se habían enfrentado, en vano, a la adversidad, en su búsqueda de una existencia abundante y respetable.

Estos individuos eran muy numerosos. Si un hombre quiere adquirir riqueza, mejorar sus oportunidades vitales, lograr una nueva posición superior a la de sus competidores, necesita tener relaciones. Sólo la voluntad real podía dar al mercader la licencia que le permitiera comerciar, y al funcionario real, su poder. Sólo la firma real podía dar al terrateniente, el título de propiedad sobre sus tierras o el derecho de no dividirlas entre sus herederos. Relaciones y connivencias políticas eran las armas de los poderosos para lograr constituir sus ejércitos de peones o extender su poder sobre las tierras reclamadas por otros. En la ciudad de México, dado el tipo de gobierno fuertemente centralizado de la Nueva España, eran muy pocas las puertas que conducían al santuario del poder; solamente los ricos y los poderosos podían

penetrar en él, gracias a un parentesco adquirido en matrimonio o a ofertas de provechosa colusión. Así pues, los colonos terminaron, inevitablemente, por dividirse en gente bien "relacionada", para quien todas las cosas eran fáciles, y en individuos carentes de relaciones, que hallaban el camino cerrado por manos invisibles y sus propiedades y fortunas disminuidas por falta de apoyos políticos. La gente bien "relacionada" triunfaba; pero los hombres sin relaciones debían contentarse con un modesto rendimiento de su capital. Estos últimos se vieron relegados cada vez más a un segundo plano y arrojados hacia regiones de provincia, demasiado montañosas o demasiado alejadas de los mercados urbanos o carentes de la mano de obra necesaria para el mantenimiento de grandes posesiones, y en forma continua e implacable, se vieron reducidos a la estrechez de sus medios. A medida que las propiedades disminuían, los padres se enfrentaban a mayores dificultades para proveer a sus hijas de dotes convenientes, y a sus hijos, de tierras con las que pudieran vivir. La imposibilidad en la que se hallaban de asegurar sus dominios y de conservar intacta su fortuna, obligaba a los hijos a seguir carreras sacerdotales mal remuneradas o a contentarse con muy modestos cargos oficiales.

En distintas épocas y lugares, otras élites dirigentes han compartido, gradualmente y con cautela, su poder con los menos favorecidos, pero esto era algo que la élite colonial no pudo o no quiso hacer. Tal conducta hubiera exigido que el mercader favorecido hiciera partícipe de sus prerrogativas a sus mejores clientes; que el terrateniente privilegiado abandonara los apoyos políticos que le daban estabilidad, a favor de sus competidores, y que el funcionario real —que servía de intermediario entre el indio y el colono— dejara sus poderes en manos de los colonos. En vez de abandonar sus privilegios, las familias que componían la élite, se unían cada vez más estrechamente con España, buscando cónyuges en la madre patria y también nuevos gobernantes. Para la gente sin relaciones, el nivel de vida descendía, desde la pobreza rodeada aún de dignidad, hasta la simple existencia, sin títulos de propiedad ni amigos en la corte.

Privados de un lugar digno en la sociedad, relegados y apartados hacia capas sociales inferiores, estos hombres se encontraban y se identificaban unos con otros, en los caminos, en los campos mineros, en las hosterías y en las tabernas de las ciudades. Conscientes de su destino común, contraían uniones entre ellos, y en

su descendencia aparecían tipos físicos mixtos, en número cada vez mayor. Las autoridades les dieron el nombre de *castas,* según el uso ibérico de la palabra, que significa "color". Más tarde, se les llamó mestizos o, evocando los días del Imperio Romano, cuando España fue romanizada, se les llamó *ladinos,* palabra con la que se designaba a una persona latinizada y, por lo tanto, sagaz en los asuntos del mundo.

Al principio, los miembros de este grupo fueron relativamente poco numerosos. En 1650 (cuando la población india de la Nueva España se hallaba en su nivel más bajo) el elemento mestizo estaba compuesto de sólo 130,000 personas; en cambio había 1.270,000 indios y 120,000 individuos socialmente catalogados como "blancos". Hacia finales del siglo XVIII, la población india de la Nueva España se había cuadruplicado, alcanzando la cifra de 5.200,000, pero el número de castas había aumentado más de 17 veces, llegando a un total de 2.270,000 individuos. Desde fines del siglo XVIII hasta la época actual, la población india de lo que en otro tiempo constituía la Nueva España, ha permanecido sorprendentemente estable. Pero, durante el mismo período, debido en parte al éxodo constante que se produce en las comunidades indias, y en parte también, por el crecimiento natural, la población mestiza de México y de Guatemala ha aumentado más de 100 veces. Desde un punto de vista numérico, los indios han conservado su posición, pero es el mestizo quien representa claramente el porvenir de Mesoamérica.

Las palabras *castas* y *mestizo* poseen un carácter peyorativo, pero sería erróneo relacionarlas con el prejuicio actual contra la mezcla de razas y el empleo de términos similares en el mundo noratlántico. El sentimiento negativo adscrito a estas palabras era el de un prejuicio social, no racial. El prejuicio social, es la aversión del grupo dominante hacia el grupo sometido, el prejuicio del iniciado frente al intruso, del que aparecen testimonios en los restos de alimentos de caníbales, devorados hace medio millón de años en la caverna china de Zhouk'outien. Sin embargo, el prejuicio racial se inicia con la esclavitud negra en el Nuevo Mundo y con el nacimiento del industrialismo en Europa. Los primeros contactos europeos con individuos pertenecientes a otras razas, se realizaron en términos religiosos, no raciales: todos los hombres eran capaces de alcanzar su salvación, todos eran hijos de Adán, y, por consiguiente, hermanos. Este argumento era válido incluso en Virginia, en el siglo XVII, donde las autoridades

todavía trazaban la línea legal entre "pagano" y "cristiano", no entre "negro" y "blanco", y donde los esclavos negros y bautizados en Africa eran puestos en libertad, provistos de dotes y unidos en matrimonio, conforme a sus gustos. La creciente importancia económica de la esclavitud negra en América y el desarrollo del obrero industrial en Europa, fueron las únicas causas de la pretensión racista de cambiar a las personas en cosas, negándoles su carácter humano y rebajándolas, conforme a los datos de ciertas seudociencias, hasta la condición de bestias de carga.

Esta forma de prejuicio no se introdujo en América Latina hasta el siglo XIX; pero duró poco tiempo y sólo se conoció en áreas muy reducidas del Caribe, cuando la institución de la esclavitud negra tocaba a su fin. En Mesoamérica, los prejuicios hacia las *castas* y hacia los indios, siguieron teniendo un carácter social. Si el niño nacido de una unión mixta, adquiría riqueza y cierto nivel social, podía obtener de las autoridades competentes, un papel que lo declarara legalmente "blanco" (*que se tenga por blanco*). Así, el grupo blanco se transformó rápidamente en un grupo social, no racial. Era indio cualquier persona —sin importar quienes fueran sus padres— a la que se admitiera en una comunidad indiá. Del mismo modo, las *castas* o *mestizos*, no eran "blancos" o "indios", sino representantes de todos aquellos elementos humanos intersticiales, cuya posición social les impedía unirse a los otros dos grupos. Lo que temía la sociedad colonial no era la creación de hijos nacidos de uniones mixtas, sino el desarrollo, en sus centros y en su alrededores, de una masa de gentes sin nexos, desheredados y sin raíces. Su temor hacia el mestizo, se basaba en cierta inquietud por el porvenir del orden social.

Además (ya que, habitualmente, los hombres odian o temen a quienes utilizan para finalidades socialmente turbias), a los sentimientos contra los mestizos vinieron a mezclarse otros de secreta complicidad. Donde se manifestaba con mayor grado era en el terreno sexual: los hombres, muy a menudo, no se responsabilizaban de sus hijos nacidos de uniones mixtas y dejaban a las madres, generalmente abandonadas, el cuidado de criarlos. Pero el resentimiento fue también ocasionado por otros roces inherentes a la vida social. En el orden utópico de la Nueva España, existía poca correspondencia entre la ley y la realidad. La corona no estaba dispuesta a conferir al colono la mano de obra, por lo que éste la obtenía ilegalmente, vinculando peones a su persona y a sus tierras. El monopolio del comercio de las mercancías, que

entraban y salían de la colonia, era mantenido por ordenanza real; pero al margen de la ley existían contrabandistas, abigeos, bandidos, compradores y vendedores de productos clandestinos. Para confundir la ley, surgió una multitud de escribanos, de abogados, de intermediarios, cabilderos, influyentes, gestores, los *coyotes* de la moderna Mesoamérica, término que en aquellos tiempos designaba simplemente a uno de los tipos físicos creados por uniones mixtas. En una sociedad tal, aun las transacciones más simples de la vida cotidiana poseían "sabor" de ilegalidad; sin embargo, era la materia prima de la que dicha sociedad estaba compuesta. Las operaciones ilícitas exigían agentes especiales y este ejército, compuesto por todos los desheredados, proveía el material humano. Así, una marea de ilegalidad y de desorden parecía estar siempre lista a sumergir los islotes de la legalidad y del privilegio precariamente defendidos. Y así como los masai de Africa oriental reprochan a sus herreros que los obligan a hacer guerras por el hecho de que fabrican las armas, del mismo modo los ciudadanos de la Nueva España culpaban a los mestizos de las actividades con las que diariamente estos ciudadanos alteraban el mismo órden social que formalmente estaban encargados de mantener.

Desheredado socialmente, el mestizo lo era también desde el punto de vista cultural. Privado de un lugar estable en el orden social, no podía hacer más que un uso muy limitado de la heterogénea herencia cultural dejada por sus diferentes antepasados. Al negro destinado a servir en el molino o en la mina, le era imposible reconstruir Africa en Mesoamérica. Los grupos "negros" o afromestizos, sólo pudieron introducir algunos elementos de la cultura africana en su existencia común, en algunos reductos de la costa del Pacífico, en las montañas del sur y en ciertos puntos, a lo largo del Golfo. De la misma manera, el indio sólo podía aportar una muy pobre contribución a los nuevos medios de existencia de las ciudades, de los ranchos ganaderos, de las minas o fábricas, a no ser su conocimiento de las actividades domésticas, sus recetas para curar las enfermedades y sus creencias populares tocante a lo sobrenatural. La herencia española había sufrido ya la simplificación inherente a la migración trasantlántica y a la Conquista; el mestizo hubo de simplificar aún más, desechando gran parte de aquella herencia que no estaba de acuerdo con el ritmo incierto de su nueva existencia. Sus oportunidades de supervivencia no residían en la acumulación de un equipaje

cultural o en su adhesión a las normas de la civilización, sino en una disposición para cambiar, adaptarse e improvisar. La naturaleza perpetuamente cambiante de su condición social, le obligaba a caminar con astucia y rapidez, entre los dédalos secretos de la sociedad, sin detenerse en posición o en lugar alguno. Se les exigiría que parecieran más o menos lo que eran y ser, más o menos, lo que aparentaban.

Por ello, el mestizo vendría a ser la antítesis misma del indio. El mestizo, al contrario del indio, no había echado raíces en una comunidad, y mientras el indio permanecía obstinadamente unido a las normas de su grupo, el mestizo aprendería a modificar su comportamiento, de la misma forma como otros hombres se ponen o se quitan una máscara. Mientras el indio se encerraba dentro de sí mismo, inaccesible a los argumentos nacidos fuera de los límites de su universo local, el mestizo habría de desenvolverse con toda naturalidad en el mercado de los objetos materiales, de las ideas y de la gente. El indio podía ignorar a un mundo exterior del que creía no tener nada que aprender y tampoco aceptaba las premisas de la sociedad exterior; pero el mestizo debería actuar siguiendo estas premisas y su lógica, a fin de poder contar entre la "gente de razón", como se llamaba a los no indios, en Mesoamérica. Mientras el indio daba gran importancia a la tierra —que debía trabajar con el sudor de su frente— el mestizo concedería mayor importancia al manejo de la gente y de las situaciones. Ante todo, le daría gran importancia al poder, instrumento que obligaría a la gente a escucharlo, ya que la sociedad le impedía hacerse oír, y a obedecerlo, pues la ley no le otorgaba ninguna autoridad. Mientras el indio consideraba el poder como un atributo del cargo oficial y lo redistribuía cuidadosamente, temeroso de que este poder se lo apropiaran las personas, el mestizo veía en el poder un atributo de la persona, una fuerza personal que podía subyugar y someter a la gente.

Para el mestizo, el poder no es un atributo de grupos. El grupo existe para apoyar al individuo; pero el individuo no existe para el grupo. El deseo y la acción individuales son de importancia primordial, y están al servicio del hombre que gobierna a los demás. La medida del éxito se conoce por la disposición de los otros para servir a este hombre, y para hacer, con sus servicios, una aportación al consumo que dicho individuo hace abiertamente, de tiempo y de bienes materiales. El resultado de la derrota es la servidumbre o la muerte. No hay término medio: si un hom-

bre no desea ser vencedor, necesariamente habrá de ser vencido. Finalmente, en esta batalla por el dominio personal sobre gentes y cosas, todos los medios son legítimos, incluso la violencia y la muerte.

Esta lucha por el poder era más que un medio: como validación de sí mismo y para conseguir un lugar en la sociedad, se transformó en una finalidad. Para el mestizo, la posibilidad de ejercer el poder tiene, en última instancia, un carácter sexual: el hombre triunfa cuando es un verdadero *macho*, cuando está en plena posesión de su potencia sexual. Mientras el indio no lucha para dominar ni para explotar a los demás hombres o mujeres, el mestizo se esfuerza en adquirir poder sobre ambos. La necesidad de una reivindicación personal, a través del poder, es continua e ilimitada; el mestizo también posee un "déficit sexual ilimitado" que sólo se compensa con las conquistas pasadas. Mientras hombres y mujeres indios logran mantener un justo equilibrio en sus relaciones, el mestizo pretende ejercer un ascendiente absoluto sobre las mujeres. Por ello, las relaciones personales y familiares dan lugar, en el terreno emotivo, a batallas que pueden perderse o ganarse.

Si los hombres esperan hostilidad y ataque provenientes del prójimo, también recurren, para defenderse, a la hostilidad y a la agresión. Se enfrentan unos a otros siempre cautelosos, listos para defenderse, prontos para sacar ventaja del posible defecto en la armadura del contrario. De este modo, los encuentros personales se transforman en dramas de todos los días, en los que los adversarios trascienden los límites del mundo cotidiano y toman actitudes de poder o de sumisión. El último gesto no es, sin embargo, la actitud adoptada por el vencedor: es más bien la actitud de reto de la víctima, que puede transformar en triunfo la derrota y la muerte, por una aceptación calmada e irónica de su suerte.

Existen culturas que predican la aceptación de las cosas tal como son; otras que por considerar la realidad de la vida cotidiana, fría y desagradable, exaltan el deseo, el anhelo y la fantasía. El indio se ajusta a la realidad y está ligado a ella. El duro trabajo y sus frutos son valores primarios; sabe que el desear no le dará resultados prácticos. El mestizo, por el contrario, se complace en imaginar fantasías. Permanece en los límites de la sociedad y ha conseguido mantenerse al margen de la realidad. Poco seguro de verse apoyado por sus iguales, debe contar con sus propias fuerzas; sin nada que le pertenezca y enajenado, siente

a menudo que la sociedad lo mantiene apartado. Deseando escapar de la realidad, ha aprendido a "anegar las penas de la vida", en el juego o en el alcohol, creándose un mundo irreal, con finalidades también irreales. Despreciando la vida, ha aprendido a sustituir la hostil realidad gracias al sueño. Puede, dejándose llevar por la fantasía, soñar con un mundo en el que ejerce su dominio. Pero para volver a caer en un abismo de amargura, lleno de sentimientos de infortunio y de insatisfacción. Rara vez en armonía con la realidad de las cosas, está, como dice José Iturriaga, "por encima o por debajo de ellas". No obstante, al desconfiar de la realidad, también desconfía de los sueños: los sueños no se realizan, y cediendo a un brusco cambio de humor, puede enfrentarse a las exigencias de la vida con una cínica frase de buen humor. Así pues, lo mismo desconfía del sueño que de la realidad: el sueño puede darle alas y liberar la energía que busca, pero en la persecución de ella, el sueño no es más que un medio, el catalizador original. Al soñar, los hombres poseen grandes dones de improvisación, habilidad para cambiar fines y medios que les permiten lograr un triunfo personal allí donde las críticas no harían más que predecir el fracaso de una causa.

Para trascender la realidad y sugerir posibilidades y planes que en la vida real permanecen sin realizar y son irrealizables, el mestizo se sumerge con frecuencia en una fantasía verbal que transforma la verdad en falsedad y viceversa. Desconfía de los sueños y también de las palabras: le es agradable jugar con ellas, pero no por eso se convierte en su prisionero. Sus frases "del momento" pueden ser liberales o socialistas, fascistas o capitalistas. Pero no es un constructor de sistemas; el empleo de estas frases no lo transforma en liberal, socialista, fascista o capitalista. Pronto a cambiar de medios y de fines, posee la misma prontitud para cambiar los signos con los que se comunica. Además, muchas veces, se niega a comprometerse con un futuro incierto; por ello, puede utilizar el lenguaje como estrategia en la cual, lo que será explícitamente enunciado, disimulará mensajes implícitos, porque un hombre puede hablar dos lenguas contradictorias para mayor confusión de los no iniciados. Muchas veces, el lenguaje no es tanto un medio de comunicación para "poner las cartas sobre la mesa" como lo haría el norteamericano, sino un medio para evitar comprometerse. En Mesoamérica nada excita tanto la alegría de los espectadores de un cinematógrafo, como las bufonadas del célebre payaso *Cantinflas* (Mario Moreno), quien, en

un ciclo de perpetua realización de sus deseos, camina ágilmente al borde de las trampas de la vida, con un deambular excéntrico y un lenguaje de doble sentido, que provoca la hilaridad, y recorre alegremente las avenidas de la vida social. Al no tener nada, nada puede perder, y al no dar importancia a las pérdidas ni a las ganancias, vive sin compromisos y sin responsabilidad.

A pesar de que la sociedad le rehusaba su patrimonio, el mestizo estaba destinado a transformarse en su heredero y depositario. Visto superficialmente, este ascenso al poder se asemeja a las experiencias de las clases medias europeas y a su emancipación lograda por una serie de revoluciones "burguesas". Pero la masa compuesta por los mestizos no era una clase media, ni siquiera una clase a secas —si se entiende por clase las diferentes posibilidades de acceso a los medios de producción. Las clases medias europeas ocupaban una posición claramente definida, entre los ricos poderosos y los pobres sin poder. Poseyendo bienes y con pretensiones tradicionales a ocupar las posiciones intermedias existentes en las jerarquías civiles y religiosas, tenían, en la sociedad establecida, intereses en juego y, fundado en éstos, un bien construido sistema de ideas y de comportamiento común, una subcultura común. Por otra parte, entre los mestizos había tanto hombres que realizaban labores corporales como otros que trabajaban con la inteligencia. No tenían intereses comunes en la sociedad, sino que, por el contrario, carecían de ellos: sólo tenían en común la condición de gente colocada al margen de la sociedad. Viviendo en una inseguridad permanente, sus reacciones no se parecían a las de las clases medias europeas sólidamente establecidas, sino a las de los grupos que Karl Marx llamaba "las capas de Lázaro de la clase obrera" y a los intelectuales harapientos mal pagados, sin raíces ni destino, que surgieron en Europa después de 1929 y que llegaron a ser los *condottiere* de la derecha y de la izquierda. En su común alejamiento de la sociedad, el pequeño funcionario, el caballero político, el campesino en dificultades, el sacerdote famélico, encontraron un factor común con el indio carente de la protección de la comunidad; con el artesano pobre que pasaba la vida trabajando y entregado a los ejercicios piadosos; con el comerciante o ganadero en pequeño; con el pobre de la calle sin empleo, y con el pelafustán del "mercado de los ladrones". Estos hombres no constituían ni una clase media ni un proletariado, sino que pertenecían a un mundo social sumergido en las sombras.

En cuanto al desarrollo comercial o industrial de Mesoamérica, no ha sido jamás, hasta comienzos del siglo XX, lo suficientemente firme y sostenido, como para poder reclutar entre la masa de los mestizos, a más de un puñado de individuos, susceptibles de formar una clase media o un proletariado. La revolución industrial de la Europa noratlántica, al progresar en forma constante, tanto en el tiempo como en el espacio, ha engendrado clases medias y proletariados que han podido construir, a la manera de los corales, sobre los cimientos colocados por sus predecesores. En el transcurso del desarrollo industrial, los problemas de orden político fueron resueltos pronto, para asegurar la victoria de la burguesía, sobre los señores feudales y para que las luchas políticas se limitaran a las sutilezas del funcionamiento parlamentario. En contraste con este proceso, Mesoamérica, lo mismo que gran parte del mundo colonial, no ha avanzado en línea recta, sino a sacudidas, en una sucesión de altas y bajas.

El siglo XVI había presenciado el establecimiento de la utopía colonial, el flujo de capitales y el crecer constante del tráfico trasatlántico. En el siglo XVII, se volvió a caer en el aislamiento rural y los mercados fueron restringidos; la hacienda vino a ser el baluarte de la vida rural colonial, y, la comunidad, su contrapartida india. El siglo XVIII fue testigo de un nuevo impulso en la industria minera, el comercio y la producción dedicada a la exportación, pero la separación de España, como resultado de la Independencia, obligó a Mesoamérica a depender nuevamente de la zona rural. Por ello, Mesoamérica entró en el siglo XIX sin clase media y sin proletariado. Los problemas importantes relacionados con el poder permanecieron igualmente sin solución, y el poder económico y el poder adquirido por la fuerza de las armas permanecieron ligados el uno al otro. Los individuos en busca de poder se vieron obligados a utilizar simultáneamente ambas fuentes, ya que cada una de ellas reforzaba a la otra.

Sin embargo, la debilidad de los mestizos y su separación misma de la sociedad, entrañaba, paradójicamente, una fuerza subterránea. A medida que la sociedad abandonaba en sus manos los asuntos torcidos e ilegales, estos mestizos se transformaron en los corredores de múltiples transacciones, que hacían fluir la sangre por las venas de esta sociedad. Bajo el barniz convencional de la organización económica y del gobierno colonial español, sus dedos tejieron una red de relaciones y de comunicaciones sociales, a través de las cuales los hombres podían franquear los fosos

que separaban a las instituciones legales. Al mismo tiempo, estas relaciones no oficiales unían a la gente y fortalecían la conciencia que tenía de un destino común, y por más subterráneas que fueran, dependían de relaciones de persona a persona. No debían nada a las ordenanzas gubernamentales; su organización dependía por entero de las vicisitudes del poder personal. Mientras libraban sus batallas personales de lealtad y de deslealtad, los hombres daban inconscientemente, una mayor consistencia a las nuevas formas de poder y de sujeción que servirían para empujarlos a una acción común en el interior de grupos más numerosos. Así, en los refugios clandestinos donde moraban los hombres sin poder, se elaboraba un nuevo sistema social mestizo, una manera común de expresarse y de entender las cosas. Escondidas bajo la investidura del poder español, las grandes líneas de la nacionalidad de Mesoamérica estaban comenzando a nacer.

Con su propia red de relaciones, los mestizos llenaron el vacío social dejado por las autoridades españolas, e hicieron surgir en la sociedad que los amparaba, una fuerza emotiva común: la pasión del nacionalismo. El nacionalismo se transforma en pasión porque permite a los hombres sobrepasar los límites de su propia personalidad y fundirla en un cuerpo social, la nación, a la que se atribuye una fuerza mágica colectiva. En calidad de miembros de una nación, los hombres no se sienten ya solos y aislados, y a medida que ganan fuerza y aumentan en número, la colectividad se transforma en depositaria de sus deseos más secretos. Al atacar a un enemigo nacional común, combaten también, simbólicamente, a las fuerzas contrarias que amenazan su bienestar personal. Para el mestizo de Mesoamérica, este simbólico enemigo era, inevitablemente, y en primer lugar, el español, que les negara su legítima herencia; pero después de la Independencia, este enemigo fue el *gringo*, con su riqueza y su insolente suficiencia, originario del norte de la frontera del país, quien se convertiría en un motivo permanente de irritación para el orgullo de los habitantes de Mesoamérica, aun después de que los soldados de Estados Unidos evacuaron los antiguos dominios de Moctezuma.

Una nación, afirma Ortega y Gasset, es una invitación ofrecida por un grupo de hombres a otros hombres, para que se unan en una empresa común. Para darse a entender en asunto tan azaroso y para asegurar la continuidad de sus designios, los hombres deben estar dispuestos a comunicarse entre sí. Para transformarse en una nación, ciertos grupos de hombres deben aprender

a tratar conjuntamente los asuntos sociales. Necesitan de una "etiqueta" que sea aplicable a esta mutualidad recién descubierta, de un manual común de maneras, de moral y de impulsos emocionales compartidos, para controlar sus transacciones en un mercado de bienes materiales y de ideas y para resolver sus conflictos en una arena política común. En los secretos laberintos de la sociedad, el mestizo, a la vez que afirmaba su dominio sobre la red no oficial de relaciones económicas, políticas y militares, había aprendido también el significado de esta nueva forma de comunicación. Sin embargo, las puertas de la ciudadela del poder y de la riqueza permanecían cerradas. Mientras existiera la estructura del privilegio, el lenguaje que el mestizo acababa de descubrir, no sería más que una jerga subterránea. La hacienda y la comunidad india discurrían incesantemente en sus círculos cerrados, sobre el problema de sus identidades separadas. El comercio estaba en manos de los grandes mercaderes; la tierra y la mano de obra en posesión de los terratenientes o de las comunidades indias protegidas; la artesanía en manos de los maestros de los gremios; el poder eclasiástico en manos de los sacerdotes españoles de nacimiento, y el poder político en posesión de los funcionarios peninsulares y de sus amigos. Para crear el futuro, el mestizo tenía que luchar contra el privilegio de abrir las compuertas a través de las cuales, mercancías, tierras, trabajo y poder se convertirían en productos negociables en un mercado libre e imponer un reglamento de maneras y de moral —su forma cultural— como medio nacional de entendimiento. El mestizo sólo tenía una manera de conseguir un lugar en el rol: que la sociedad cerrada cediera su puesto a la sociedad abierta y que la comunicación cerrada se transformara en comunicación abierta.

Para transformarse en amos de Mesoamérica, los mestizos debían empezar por ser aprendices, y durante mucho tiempo se vieron imposibilitados para desempeñar un papel político y económico independiente. Algunos sirvieron durante años como jornaleros en los ejércitos de los grandes propietarios que se habían liberado de la burocracia española en Mesoamérica, no para crear una sociedad nueva y abierta, sino para lograr un control mayor sobre las reservas de mano de obra disponible. Pero liberarse de España no produjo una nueva alba de libertad; sencillamente, tuvo por resultado privar a los indios de la protección real y poner fin a la bolsa de trabajo, a los tribunales especiales indios, a la limitación legal de las deudas de los indios, a las

leyes que reglamentaban la duración y la naturaleza del trabajo permitido a los indios. Después de la Independencia, la hacienda cobró nuevo vigor. La decadencia en la industria minera, a fines del siglo XVIII, los desórdenes engendrados por la guerra y la rebelión, la retirada brusca de Mesoamérica de la organización económica del imperio español, todo esto favoreció, una vez más, el retorno a los baluartes del poder rural.

Además, por todas partes, después de la Independencia, hubo tentativas de repartir las posesiones comunales indias entre los miembros de la comunidad o de asignar tierras a extraños. El lenguaje empleado para justificar este reparto de tendencias tanto tiempo instituidas, era el del liberalismo económico, aparentemente con el fin de crear en Mesoamérica una sólida clase de propietarios independientes, a imitación de las revoluciones inglesa y francesa. En esta invasión de comunidades indias, mestizos y terratenientes hicieron causa común. Pero, cuando el polvo de la batalla se disipó, las haciendas lo habían ganado todo; y los mestizos que habían cabalgado a su lado no habían ganado nada, o muy poco; las haciendas habían aumentado sus tierras y el número de sus peones, mientras que, en regiones demasiado alejadas o demasiado pobres para procurar beneficios al extraño, los indios sencillamente se habían encerrado más profundamente aún en sus caparazones comunales, convirtiendo el sueño del sólido terrateniente de Mesoamérica en otra quimera política y económica.

Paradójicamente, esta consolidación del poder en el plano local, abrió una tercera puerta a la participación del mestizo en la política y en la guerra civil. Se produjo un vacío de poder en el plano nacional. La hacienda podía dominar una comunidad, un valle, y hasta una región, pero este sistema no engendró una clase nacional de campesinos unida y consciente de sus intereses. La partida del virrey español y de los funcionarios reales dejó vacante la silla del poder, pero ningún comité de terratenientes poderosos tomó su lugar. Inevitablemente, esta carencia de poder nacional enfrentó a los hombres en un ciclo ininterrumpido de luchas para conquistar despojos reales o imaginarios. Los adversarios se pelearon algunas veces por motivos y finalidades propias, pero otras muchas fueron los instrumentos conscientes o inconscientes de potencias extranjeras que se aprovechaban de la ausencia de un poder nacional, para favorecer sus propios intereses. Sin embargo, a favor del desorden, el mestizo recluido al margen de la sociedad, salió de la sombra, hacia la luz del día. El desorden político y

económico del momento fue, a la vez, su escuela de administración pública y su academia militar. En la lucha por los medios del poder, aprendió a cambiar el poder personal en poder público. La retirada al campo de los terratenientes de las zonas rurales había consolidado su poder, y también dio al mestizo una fuerza considerable que lo empujó, armas en mano, al escenario nacional.

En la segunda mitad del siglo XIX, bajo el estímulo, esta vez, de la inversión de capitales extranjeros, la actividad económica comenzó una vez más, a alejarse de la agricultura. En México, las inversiones favorecieron la producción minera y textil, la construcción de los ferrocarriles y las explotaciones petroleras; en Guatemala, el cultivo en escala comercial de los plátanos y del café. En todas partes donde penetraron estas inversiones aceleraron el pulso económico y el movimiento de gente y mercancías, y donde quiera que se expandieron crearon nuevas esperanzas. Esto sucedió especialmente en México, y particularmente en el norte y centro de este país, y en menor grado en la región meridional, y en Guatemala. Hacia 1895, México poseía un proletariado industrial de 365,000 individuos, una clase media rural de 213,000 y una clase media urbana de 776,000. Si se compara con los 7,853,000 personas que vivían en familias de peones en las haciendas, estas cifras no representan más que una fracción de la población, pero su misma existencia indica la dirección que habría de tomar el desarrollo económico y social.

Sin embargo, entre las posibilidades ofrecidas por este desarrollo y su realización, había un formidable ejército de intereses creados. Estos eran representados no solamente por los detentadores tradicionales del poder en las zonas rurales, sino también por los intereses de financieros extranjeros, llenos de miedo por la suerte de sus inversiones y, hacia fines de siglo, por los de un grupo de mestizos que había surgido victorioso de sucesivas luchas políticas y militares, y que vivían ofreciendo protección contra los cada vez más inquietos peones y contra los desórdenes que hubieran podido menguar el flujo de los capitales extranjeros. Suspendidos entre el pasado y el futuro, los detentadores del poder apenas guardaban el equilibrio, rodeados por fuerzas hostiles, eliminando, por la corrupción y la violencia, a todos los posibles rivales situados en un nivel inferior.

Sólo una revolución podía irrumpir a través de esta red de intereses y despejar el camino hacia una sociedad abierta. En el transcurso de esta revolución, el mestizo pasaría del aprendizaje

a la maestría política. En México, la revolución se produjo en 1910 y más tarde, pero sin éxito, en 1945 en Guatemala. En ambas revoluciones, los dirigentes mestizos abandonaron su alianza con los detentadores tradicionales del poder para unirse con los elementos sometidos del orden antiguo, peones de las haciendas e indios de las comunidades. Las bases económicas de esta alianza fueron la reforma agraria y la repartición de las tierras entre la gente sin propiedades; su base ideológica el indianismo, es decir, la búsqueda de las raíces en el pasado indio.

En México, en el transcurso de la reforma agraria, los gobiernos revolucionarios sucesivos, distribuyeron, entre 1910 y 1945, cerca de 30 millones de hectáreas, incluyendo propiedades extranjeras que poseían una quinta parte de las tierras cultivables de la República. Las tierras fueron distribuidas en su totalidad a pequeños cultivadores independientes, o a comunidades llamadas *ejidos*, en las cuales era la comunidad y no el individuo quien conservaba, finalmente, los derechos de propiedad. Guatemala, en el transcurso de su tardía revolución, distribuyó cerca de medio millón de hectáreas incluso la mitad de las tierras de la empresa norteamericana United Fruit Company. En este caso, las tierras permanecieron en manos del gobierno; los beneficiarios de la concesión de tierras debían pagar una pequeña renta anual para revalidar los derechos de usufructo. En los dos países, una reforma legal acompañó a la reforma de la propiedad de las tierras. Por otra parte, leyes recientemente promulgadas destruyeron las viejas relaciones entre terrateniente y peón. En los dos países, igualmente, los trabajadores agrícolas y campesinos formaron organizaciones capaces de defender sus intereses por la fuerza de las armas o recurriendo a los tribunales, frente a la clase de los propietarios vencidos. En Guatemala, estas medidas fueron revocadas en 1954 por una contrarrevolución; pero en México se han transformado en ley de la tierra.

Junto con este movimiento social surgió otro ideológico: el renacimiento y la propagación del indigenismo. Esta corriente intelectual había comenzado en el siglo XIX, como una tentativa bastante consciente por parte de algunos individuos, buscando en la herencia del pasado indio, una inspiración moral para el nuevo orden. Con la llegada de la revolución, sus símbolos y sus actitudes encontraron una nueva y más amplia popularidad. Los temas indios se escucharon de nuevo en la música de Carlos Chávez; inspiraron profusamente las decoraciones murales de los neorrea-

listas mexicanos; guiaron el pincel de un Roberto Ossaye en Guatemala, o la mano del arquitecto diseñador de la nueva Universidad de la ciudad de México. Los héroes del pasado indio se convirtieron en arquetipos nacionales; los sangrientos tiranos mexicas se transfiguraron en campeones de una nación nueva y unida. El desprecio y la piedad colectivas fueron cubriendo la memoria de la Malinche, la concubina india de Cortés, que había traicionado a sus compatriotas indios, entregándolos a los españoles. En las pinturas murales de Siqueiros, Cuauhtémoc, el último rey mexica, torturado y muerto por Cortés, apareció transfigurado, levantándose de entre los muertos, para predecir a su país un futuro nuevo y glorioso, mientras que Diego Rivera representaba al gran jefe español con la apariencia de un individuo tonto, hidrocéfalo y sifilítico. Transformado en mito, el pasado indígena se convertía en la edad de oro; el período colonial, era tiempo de prueba y de oscurantismo; la época actual del mestizo, un retorno a la abundancia y a la inocencia de los años dorados del país. Los extranjeros habían sido ahuyentados; ahora, en sus palacios, Cuauhtémoc sería de nuevo el amo.

Pero la reforma agraria, así como el indigenismo, no era más que una etapa en la edificación de la nueva sociedad. Con estas reformas había dado comienzo el nuevo orden, pero no podía detenerse allí. La reforma agraria podía ser un preludio a las soluciones, pero no era capaz de resolver el problema más que temporalmente. Si un país posee tierras suficientes para todos en un momento dado, la repartición puede retrasar el surgimiento de los conflictos agrarios durante una generación; pero el aumento de la población tenderá a plantear el problema de los "sin tierra". Si a una región como Mesoamérica le faltan tierras suficientes y buenas para todos, el hecho mismo de la distribución se convertirá en un elemento de discordia. En México, el beneficiario de las reparticiones agrarias recibía, aproximadamente, cuatro hectáreas de tierras cultivable; sólo una pequeña parte estaba irrigada. Un donativo de esta índole no podía satisfacer por mucho tiempo las necesidades de una familia en aumento.

Los últimos efectos de la reforma agraria, así como del movimiento indigenista, no fueron los previstos por sus primeros promotores. La reforma agraria no resolvió ningún problema económico; ni los proyectos indigenistas pudieron elaborar un mapa que dirigiera a la sociedad en su futuro camino. Pero esta reforma tuvo, desde el punto de vista político, efectos de excep-

cional importancia. No solamente rompió el monopolio del poder perteneciente a la élite de los terratenientes y liberó a los peones, sino que también creó nuevas fuentes de poder en el campo, ya que, por el hecho mismo de repartir las tierras a quienes no las poseían, los agentes de la reforma agraria se convirtieron en los nuevos detentadores del poder rural. Con la ley agraria, el gobierno revolucionario había dado a sus conciudadanos rurales una muestra de sus buenas intenciones; pero, al distribuir las tierras, este nuevo gobierno había edificado simultáneamente los cimientos de una nueva maquinaria política para reemplazar la destruida por la revolución. Al crear esta nueva arma política, el gobierno revolucionario no solamente garantizaba su presente estabilidad, sino que también se preparaba para enfrentarse con vicisitudes futuras.

El porvenir no podía estar por más tiempo construido sobre el pasado. Para alcanzar las finalidades de la revolución, el mestizo debía ir más allá de la reforma agraria y del indigenismo, si quería lograr una transformación eficiente y a su imagen de la sociedad. Los instrumentos económicos de esta transformación son la industrialización y la mecanización de la agricultura, y los instrumentos políticos son, en sí, las organizaciones políticas que mantienen la paz en el campo. El instrumento ideológico es el nacionalismo, unido al deseo de no retornar a las formas culturales del indio pero sí de poner fin a su aislamiento cultural. Pero la industrialización la consolidación política y el nacionalismo tienen una lógica particular. Exigen un precio y a medida que éste aumenta, aquellos que lo pagan empiezan a preguntarse qué objeto tiene la sangre, el sudor y el llanto derramados. Así, si la revolución dio a los mestizos las palancas del poder, también ha hecho depender el mantenimiento de éste, de la capacidad de cumplir sus promesas. Aquellos que desencadenan tempestades han de saber gobernarlas, o se transforman en sus víctimas.

Los países "subdesarrollados" del mundo deben elegir entre dos formas de industrialización. La primera ha sido adoptada por la Unión Soviética y por China. Concede prioridad al establecimiento de la industria pesada y realiza lo que Nikolai Bujarin llamó "la explotación militar feudal del campesinado" para producir el capital necesario a tal fin; al mismo tiempo, reduce al mínimo las necesidades del consumidor. La otra forma es la del moderno mundo capitalista. Por razones políticas y económicas de orden

tanto exterior como interior, México ha adoptado esta segunda forma, lo que implica una combinación de diversos tipos de esfuerzo económico. Una parte del capital está constituido por la venta de productos a los países muy industrializados; es así como México coloca en el exterior muchas materias primas, cosechando cierta cantidad de dólares mediante su comercio y su industria turística, cada vez más considerable. Al mismo tiempo, posee una industria ligera, en pleno desarrollo, dedicada al mercado interior. Esta tiene sus raíces en la industria textil, de fines del siglo XIX; pero, contrariamente a ella, comienza a proveer —muchas veces a crédito— mercancías que hasta hace muy poco eran características de la producción masiva norteamericana: aparatos de radio, estufas de gas, máquinas de coser, relojes, bisutería, cubiertos, televisores, recipientes de aluminio, ropa de trabajo, calzado, es decir, los artículos baratos que se acaban pronto, que son fácilmente reemplazables y que caracterizan la forma de vida norteamericana. Estas mercancías no están destinadas a los mercados extranjeros; se venden en México a un número cada vez mayor de asalariados mexicanos.

Esta modificación del género de consumo está en función directa de la industrialización. De manera inmediata proporciona los medios para cumplir algunas de las promesas de la revolución. La industrialización siempre ha planteado a la gente el dilema "acero o mantequilla", entre el consumo inmediato o el consumo posterior, a fin de poder continuar reinvirtiendo. En los países del bloque soviético, se ha logrado fomentar la industrialización mediante un consumo reducido y mediante la discriminación económica del productor agrícola; en México, ha sido favorecida por los bajos sueldos del obrero mexicano. Si bien la economía mexicana, en su conjunto, ha presenciado un incremento considerable, los salarios reales no se han incrementado mucho desde 1910. El pequeño aumento de dichos salarios tampoco ha logrado mejorar la alimentación y la habitación. Se ha empleado en adquirir artículos baratos, como los que se fabrican en Norteamérica. No todo el mundo puede consumirlos, pero da la impresión de que esos artículos son cada vez más fáciles de alcanzar, enmascarando así la escondida explotación de la mano de obra industrial.

La difusión del nuevo género de cultura, simboliza igualmente el advenimiento presente de la sociedad abierta del futuro. Esta, como la de Estados Unidos, al norte de la frontera, se basará en el principio de que el progreso es accesible a todo el mundo; que

la posición social se mide, no por el nacimiento, sino según los ingresos y los bienes que es posible comprar; que todas las élites son temporales y que los gustos y los bienes de estas élites deben ser distribuidos entre la población lo más rápida y ampliamente posible; y que la producción ilimitada y el consumo siempre cambiantes deben ser valorados en sí mismos. Por esto Mesoamérica le pide prestado a Estados Unidos, no sólo una parte del capital necesario para su desarrollo económico, sino también reglas de gusto, así como las mercancías que servirán para satisfacer estos gustos. Lo mismo que Francia, en el siglo XIX, ofreció al mundo los artículos de consumo que distinguen a un hombre culto y bien educado del individuo rústico y analfabeto, en la misma forma, Estados Unidos hoy ofrece al mundo sus artículos de pacotilla, como participación en una vida social abierta. El resultado es un producto cultural híbrido, del cual se mofan en público los mexicanos, llamándola cultura *pocha*, aunque sean incapaces de resistir su atracción y su avance.

Pero el avance de esa cultura *pocha* tiene un alcance mucho mayor. Si bien se basa en una política fundada en la reforma agraria, es, a la vez, un poderoso disolvente de la resistencia india a la incorporación. La expansión de los productos baratos de uso corriente, socava eficazmente el sistema de medios y de fines practicado por los indios para defender su autonomía. Necesidades limitadas satisfechas por medios limitados, están cediendo el lugar a mayores necesidades gracias a la introducción de medios que permiten satisfacerlas. Cada año presencia, en una u otra comunidad, la ruina del sistema religioso de gastos obligatorios que hasta hoy eran un obstáculo a la acumulación individual de riquezas. Al mismo tiempo, cada año presencia, aquí y allá, el abandono de la unidad tradicional de los cargos seculares y religiosos que, hasta entonces, había sido la principal defensa de la comunidad, frente a la acumulación y el mal empleo del poder por uno de sus miembros. Anualmente, en algunas comunidades, los hombres que han envejecido al servicio de sus coterráneos y de lo sobrenatural, condescienden con los jóvenes que aún no hacen sus pruebas dentro de la administración comunal, pero que están ansiosos por unirse a los hombres nuevos que también evolucionan en la sociedad más amplia de la que forman parte.

Sin embargo, la difusión de este sistema plantea tantos problemas como soluciones exige. Es cierto que numerosas comunidades han cedido a sus tentaciones, pero actualmente, existen

por todas partes núcleos de resistencia, comunidades que aún no quieren o no pueden abrir sus puertas al flujo de las nuevas posibilidades culturales. Estas comunidades, ¿serán absorbidas algún día por la gran corriente de la vida nacional? Esto representaría un triunfo para la causa de los mestizos; pero por otra parte, también implicaría la destrucción de aquella unidad local con la que, en el pasado, Mesoamérica contó tantas veces para su defensa, en épocas de crisis. Pero ¿qué pasaría si el proceso de integración encontrase obstáculos, como ha sucedido en el pasado en repetidas ocasiones? Quizás existan aún comunidades, tan alejadas de los centros de la vida nacional, tan pobres en recursos, que no puedan aumentar sus deseos a pesar de quererlo. Quizás existan comunidades a tal grado carentes de bienes susceptibles de ser aprovechados, que todo esfuerzo por integrarlas a la nación cueste más que las ganancias que pudieran obtenerse. ¿Veremos, pues, aparecer el imprevisto e indeseado espectáculo de "reservas indígenas" a las que se asirían los indios restantes, como los moradores de las montañas norteamericanas, en tierras cada vez más áridas, cada vez más empobrecidas?

La expansión de la cultura *pocha* no es una bendición para los que desean y son capaces de comprar sus productos de pacotilla. Quizá Mesoamérica pueda lograr su integración y liberarse de un pasado muerto, copiando tan sólo las formas culturales de su poderoso vecino del norte. Y, sin embargo tal préstamo implica una paradoja mucho más profunda: la de la unidad social comprada al precio de una deuda cultural hacia otra sociedad ¿Estará dispuesta Mesoamérica a pagar con su amor propio y la estimación que tiene de sí misma por esta solución, y después, a fin de preservar su identidad social, aliviar su inconformidad con los ritos de un nacionalismo exacerbado, y no atenuado, teniendo en mente la semejanza cada vez mayor de ambas culturas? ¿O bien encontrará algún día su propio camino? El gran florecimiento de la pintura y de la arquitectura mexicanas, ¿serán la prueba de una síntesis nueva y fructífera? ¿O bien se agotará como el indigenismo que está declinando frente a las nuevas concepciones utilitarias de los actuales detentadores del poder?

Así, el hombre permanece preso entre el ayer y el mañana y Mesoamérica sigue en vías de formación. Por eso, este libro no puede llegar a una conclusión definitiva sin ser profético. El gallo ha cantado el nacimiento de la aurora, pero en el gris amanecer, las sombras siguen manchando de negro los marcos

de las puertas y el sendero cercano. En algún lugar, un indio viejo se inclina sucesivamente ante las cuatro direcciones, invocando a aquellos que, desde su morada montañosa, proporcionan la lluvia o estremecen la tierra. El cráter del volcán sigue entreabierto; aún no se cumple el porvenir. El futuro está en el camino que recorre este hombre mientras protege su cara del frío; en los gestos de esta mujer que sopla sobre las brasas del fuego, apretando con fuerza el rebozo que cubre a su hijo dormido; también está en esa silueta que coloca una señal junto a una vía de ferrocarril. Transcurrirá algún tiempo antes de que el sol se levante; sin embargo, los hombres ya escudriñan el cielo, porque sus vidas dependen del mañana.

Conscientemente evité al lector todo contacto con el mundo polvoso, aunque necesario, de las notas científicas, las coloqué al fin del volumen con un doble propósito: ofrecer referencias a los que quieran explorar por cuenta propia las materias tratadas en este libro, y mostrar a mis colegas la trama y la urdimbre de mis fichas. A los que se les haya despertado la curiosidad les deseo una búsqueda feliz y suerte en su trabajo de investigación.

Para facilitar la labor, usé las siguientes abreviaturas de revistas y otras publicaciones citadas más de una vez en el texto de la bibliografía.

AA	American Anthropologist
AAA	American Anthropological Association
AAA-M	American Anthropological Association, Memoir
AATQ	American Antiquity
AgH	Agricultural History
AI	América Indígena (México, D. F.)
AMNH-AP	American Museum of Natural History, Anthropological Papers
APS-P	American Philosophical Society, Proceedings
APS-T	American Philosophical Society, Transactions
ASR	American Sociological Review
BAE-B	Bureau of American Ethnology, Bulletin
BBAA	Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (México, D. F.)
CA	Cuadernos Americanos (México, D. F.)
CIW-NMAAE	Carnegie Institution of Washington, Notes on Middle American Archaeology and Ethnology
CIW.P	Carnegie Institution of Washington, Publications
CS	Ciencias Sociales (Washington, D.C.) Unión Panamericana
EAMG	*Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio* (México: Dirección de Publicaciones 1956)
EMA	El México Antiguo (México, D. F.)
GR	Geographical Review
HAC	*Homenaje al doctor Alfonso Caso* (México: Imprenta Nuevo Mundo, 1951)
HAHR	Hispanic American Historical Review
HB	Human Biology
HC	Sol Tax (ed.), *Heritage of Conquest* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1952)
HM	Historia Mexicana (México, D. F.)
HT y V	Ignacio Bernal y Eusebio Dávalos Hurtado (eds.) *Huastecos, Totonacos y sus vecinos* (México: Sociedad Mexicana de Antropología, 1953)

IA	Ibero-Americana
ICA	International Congress of Americanists
ICA:XXVI	*XXVI Congreso Internacional de Americanistas, 1935* (2 Vols.; Madrid: S. Aguirre, 1948)
ICA:AA	*Acculturation in the Americas: Proceedings and Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*, ed. Sol Tax (Chicago: University of Chicago Press, 1952)
ICA:CAA	*The Civilizations of Ancient America: Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*, ed. Sol Tax (Chicago: University of Chicago Press, 1952)
ICA:XXXI	*Anais do XXXI Congreso Internacional de Americanistas* (2 Vols., São Paulo: Editorial Anhembi, 1955)
IEA-A	Instituto de Etnografía Americana, Universidad de Cuyo, Anales (ahora Anales de Arqueología y Etnología [Mendoza, Argentina])
IETM	Institut d'Ethnologie, Université de Paris à la Sorbonne, Travaux et Mémoires
IIN-B	Instituto Indigenista Nacional, Boletín (Ciudad de Guatemala)
IJAL	International Journal of American Linguistics
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia (México, D. F.)
INAH-A	Instituto Nacional de Antropología e Historia, Anales (México, D. F.)
INAH-M	Instituto Nacional de Antropología e Historia, Memorias (México, D. F.)
INI-M	Instituto Nacional Indigenista, Memorias (México, D. F.)
IPGH-P	Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Publicaciones (Tacubaya, México, D. F.)
JNH	Journal of Negro History
JSAP	Journal de la Société des Américanistes
JWAS	Journal of Washington Academy of Sciences
KAS-P	Kroeber Anthropological Society, Papers
MARI-P	Middle American Research Institute of Tulane University, Publications
MN	Clarence L. Hay y otros, *The Maya and Their Neighbors* (Nueva York: Appleton-Century, 1940)
MO	*Mayas y Olmecas* (Tuxtla Gutiérrez: Sociedad Mexicana de Antropología, 1942)
MOC	Miguel Othón de Mendizábal, *Obras completas* (6 Vols.; México: Talleres Gráficos de la Nación, 1946-47)
PM-P	Peabody Museum (Harvard University), Archaeological and Ethnological Papers
PSP	Gordon R. Willey (ed.) *Prehistoric Settlement Patterns in the New World* ("Viking Fund Publications in Anthropology", Vol. XXIII, 1956)
RMEA	Revista Mexicana de Estudios Antropológicos (México, D. F.)
SAA-M	Society of American Archaeology, Memoirs
SEN-D	Secretaría de la Economía Nacional, México, Documentos para la historia económica de México (México, D. F.)
SES	Social and Economic Studies (Kingston, Jamaica)
SI-AR	Smithsonian Institution, Annual Reports

SI-ISA	Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publications
SWJA	Southwestern Journal of Anthropology
TE	Trimestre Económico (México, D. F.)
UTILAS	University of Texas, Institute of Latin American Studies (Austin)

CAPITULO I

La mayor parte de este capítulo está basado en un estudio de Angel Palerm y mío, "Economical Potential and Cultural Development in Mesoamerica", en *Studies in Human Ecology* (Washington D.C.: Unión Panamericana, 1957), pp. 1-37. Oliver G. Ricketson, hijo, escribió "An Outline of Basic Physical Factors Affecting Middle America", en MN, pp. 10-31.

Las geografías de autoridad reconocida que tratan sobre México son la de Jorge Tamayo, *Geografía general de México* (2 Vols.; México: Talleres Gráficos de la Nación, 1949), y la de Jorge A. Vivó, *Geografía de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1949). He aprendido mucho del interesante capítulo 1 de Nathan L. Whetten de su *Rural Mexico* (Chicago: University of Chicago Press, 1948) y del ensayo de Leo Waibel, "Die wirtschaftageographische Gliederung Mexikos", *Geographische Zeitschrift*, XXXV (1929), pp. 416-39.

Por desgracia aún no disponemos en inglés de una geografía moderna de Guatemala. Los mejores estudios son aún los trabajos de Karl Sapper, como "Grundrüge der physikalischen Geographie von Guatemala", *Petermanns Mitteilungen*, CXIII (1894), pp. 1-59, y "Über Gebirgsbau und Boden des Nördlichen Mittelamerika", en la misma serie, CXXVII (1899), pp. 1-119 y también el de Franz Termer "Zur Geographie der Republik Guatemala", *Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Hamburg*, XLIV (1936), pp. 89-275, y XLVII (1941), pp. 7-262. Obtuve un gran provecho de la lectura de E. Higbee, "The Agricultural Regions of Guatemala", GR, XXXVII (1947), pp. 177-201, que incluye un excelente mapa.

Me fueron muy útiles los estudios de geografía cultural regional, como los de Felix W. McBryde, *Cultural and Historical Geography of Southwestern Guatemala*, SI-ISA, IV (1945); William T. Sanders, "The Antropogeography of Central Veracruz", en HT y V, pp. 27-78; Franz Termer, *Die Halbinsel Yucatan* (Gotha: Vev Geographische Kartographische Anstalt, 1954); Robert C. West, *Cultural Geography of the Modern Tarascan Area*, SI-ISA, VII (1948).

El mito de la repetida destrucción cíclica aparece, entre otras fuentes, en el códice indígena *Anales de Cuauhtitlán*, también llamado *Códice Chimalpopoca*, traducido del náhuatl al español por Primo Feliciano Velásquez, *Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles* (México, D. F.: Universidad Autónoma de México, 1945).

Carl O. Sauer escribió sobre la permanente división entre el sur y el norte de México, en "The Personality of Mexico", GR, XXXI (1941), pp. 353-64.

Joseph Raymond realizó estudios sobre "Water in Mexican Place-Names", *The Americas*, IX (1952), pp. 201-5.

Karl A. Wittfogel en muchos textos ha investigado las implicaciones de la irrigación en relación al control social. El más reciente y perspicaz de sus estudios es *Oriental Despotism* (New Haven: Yale University Press,

1957). El valor de sus teorías en Mesoamérica es examinado por Julian Steward en *Irrigation Civilizations: A Comparative Study* (Washington, D.C.: Unión Panamericana, 1955), pp. 58-78.

El estudio de las formas de población interesa cada vez más a los arqueólogos y etnólogos que efectúan investigaciones en Mesoamérica. Gonzalo Aguirre Beltrán ha hablado del tipo "solar" en las poblaciones de Mesoamérica, en su "Teoría de los centros coordinadores", CS, VI (1955), pp. 66-67. William T. Sanders ha hecho una distinción entre "formas de población comunal" y "formas de población de zona", o entre la distribución espacial de un grupo en una localidad dada y la interrelación simbiótica entre grupos en diferentes localidades en "The Central Mexican Symbiotic Region", en PSP, pp. 115-27. Angel Palerm ha contrapuesto los centros cívicos prehistóricos "planeados" y los "no planeados" en "La secuencia de la evolución cultural de Mesoamérica (del Arcaico a fines del Clásico)"; BBAA, XVII (1954), parte I, pp. 205-33. Sol Tax hizo una útil distinción entre comunidades aglomeradas y "pueblos vacíos" en "The *Municipios* of the Midwestren Highlands of Guatemala", AA, XXXIX (1937), pp. 423-44; esta distinción fue afinada por Gordon R. Willey en sus "Problems concerning Prehistoric Settlement Patterns in the Maya Lowlands", en PSP, pp. 107-14. Willey advierte una diferencia entre "pueblos vacíos" donde la población está esparcida uniformemente en el pueblo en habitaciones aisladas, y pueblos donde las gentes están distribuidas alrededor de un centro en pequeñas chozas muy apiñadas. Suzanne W. Miles ha agrupado a todos estos tipos de población dispersa considerándolos variantes de un tipo, en "An Urban Type: Extended Boundary Towns", SWJA, XIV (1958), pp. 339-51. En PSP, además, Stephan F. de Borhegyi señala la persistencia en los tiempos modernos de los tipos prehistóricos de población: "Settlement Patterns in the Guatemalan Highlands: Past and Present", pp. 101-6, un tema que también trata, con una leve diferencia, Dan Stanislawski en *The Anatomy of Eleven Towns in Michoacan*, UTILAS X (1950).

El concepto de la zona clave tiene su origen entre los geopolíticos. Ver, por ejemplo, *Politische Geographie* (Munich: R. Ouldenbourg, 1923), pp. 136-37, de Friedrich Ratzel. Su utilidad para el análisis social fue demostrada por primera vez por Ch'ao-ting Chi, en *Key Economic Areas in Chinese History* (Londres: Allen & Unwin, 1936). Desde entonces lo ha usado Karl A. Wittfogel y Owen Lattimore entre los estudiosos de la historia china, Julian Steward entre los antropólogos norteamericanos, Karl Deutsch entre los sociólogos. En mi estudio de la relación entre zona clave y periferia en Mesoamérica, he seguido algunas enseñanzas de Betty Starr en "Levels of Communal Relations", *American Journal of Sociology*, LX (1954), pp. 125-35.

CAPITULO II

En mi análisis de los orígenes de Amerindia he seguido de cerca a Joseph B. Birdsell "The Problem of the Early Peopling of the Americas as Viewed from Asia", William S. Laughlin (ed.), *Papers on the Physical Anthropology of the American Indian* (Nueva York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 1951), pp. 1-68. Los puntos de vista de Ales Hrdlicka están convenientemente resumidos en "Origins and Antiquity of the American Indian", escrito en 1923 y reimpreso en *This Is Race* (Nueva York: Henry Schuman, 1950), pp. 328-38. Earl W. Count (ed.). La adaptación al medio ambiente en el Nuevo Mundo es tratada

por Marshall T. Newman, "The Application of Ecological Rules to the Racial Anthropology of the Aboriginal New World", AA, LV (1953), pp. 311-27. *The Distribution of the Human Blood Groups* (Oxford: Blackwell, 1954), de A.E. Mourant, es la mejor fuente en esta materia. Sobre la selección natural y los grupos sanguíneos humanos consultar a John Buettner-Janusch: "Natural Selection in Man: The ABO (H) Blood Group System", AA, LXI (1959), pp. 437-56.

Juan Comas ha resumido todos los datos sobre medidas de Mesoamérica hasta 1943 en *La antropología física en México y Centro América*, IPGH-P, Núm. 68 (1943). Jorge A. Vivó ha aplicado la clasificación racial de José Imbelloni a Mesoamérica en *Razas y lenguas indígenas de México* IPGH-P, Núm. 52 (1941). Sobre la clasificación de Imbelloni consúltese "The Peopling of America", en el volumen editado por Earl W. Count, pp. 665-78.

Comas ha examinado los restos físicos "olmecas" en "Osteométrica olmeca: informe preliminar sobre los restos hallados en Cerro de las Mesas, Estado de Veracruz, México", IEA-A, VI (1945), pp. 169-208. Eusebio Dávalos Hurtado y J. M. Ortiz de Zárate interpretaron las facciones olmecas como patológicas en "La plástica indígena y la patología", en HT y V, pp. 95-104. Consultar también a Sigvald Linné, "Humpbacks in Ancient America", *Ethnos*, VIII (1943), pp. 161-86, sobre el significado sobrenatural de los jorobados.

El libro de Mourant sobre los grupos sanguíneos también contiene los últimos datos sobre España (p. 59). Los rasgos métricos de la población española fueron investigados por Carleton S. Coon, en *The Races of Europe* (Nueva York: Macmillan Co., 1939), pp. 489-98. George M. Foster ha escrito sobre el origen de los inmigrantes españoles en "The Significance to Anthropological Studies of the Places of Origin of Spanish Emigrants to the New World", en ICA: AA, pp. 292-98.

La historia del negro en Hispanoamérica ha recibido menos atención de la que merece. James F. King efectúa un resumen general en "Negro History in Continental Spanish America", JNH, XXIX (1944), pp. 7-23. Gonzalo Aguirre Beltrán ha escrito una obra de autoridad reconocida sobre los negros en México, *La población negra de México, 1519-1810* (México, D. F.: Ediciones Fuente Cultural, 1946), consultar también su "Tribal Origins of the Negro in Mexico", JNH, XXXI (1946), pp. 269-352, y su "The Slave Trade in Mexico", HAHR, XXIV (1944), pp. 412-31. Sobre el componente negro entre los otomíes consultar a Eugène Schreider, "Etude de quelques signes de métissage dans une population amérindienne", *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, Ser. 10, VI (1955), pp. 223-34. Sobre Tehuantepec consultar a Carlos Macías, "Los tehuantepecanos actuales", *Boletín del Museo Nacional*, II (1912), pp. 18-19.

La inmigración posterior a la conquista de chinos, malayos, filipinos y otros grupos de la parte asiática del Océano Pacífico, a través de la ruta comercial que unía a Manila con Acapulco, merece un estudio especial, y también la posible influencia de estos grupos sobre el arte, los alimentos, el vestido, etc. Un interesante ensayo que se refiere a "Chinese in Mexico City in 1635", de H. H. Dubs y R. S. Smith apareció en el *Far Eastern Quarterly*, I (1942), pp. 387-89.

La tasa de la población prehispánica oscila entre el cálculo de Alfred L. Kroeber que estima un mínimo de tres millones de habitantes en la región de mayor cultura en México y Centro América, en su *Cultural and Natural Areas of Native North America* (Berkeley y Los Angeles:

University of California Press, 1947), pp. 159-60, y la cifra de 25 millones que calcula Andrés Molina Enríquez en *La Revolución Agraria de México* (5 Vols.; México, D. F.: Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1933-37), pp. I, 70. He juzgado preferible basarme en estudios que intentan llegar a cálculos independientes sobre la cantidad de población por medio de documentos existentes, y no por deducciones de otro tipo de evidencias. Sólo cuando coinciden diversas investigaciones, cada una en terrenos autónomos, nos es posible aproximarnos a la verdad. Dino Camavitto calculó una cifra de 9 millones basándose en documentos de bibliotecas ibéricas e italianas: *La decadenza delle popolazioni messicane al tempo della Conquista*. (Roma: Comitato Italiano per lo studio dei problemi della popolazione, 1935.) Miguel Othón de Mendizábal fija la cantidad de 9,170,400 en su ensayo "La demografía mexicana", MOC, III, p. 335. El cálculo más detallado, mejor documentado, y a mi juicio más convincente, es el de Sherburne F. Cook y Lesley Byrd Simpson, *The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century* IA, Núm. 31 (1948), quienes fijan una cantidad de once millones sólo para el centro de México. Estas cantidades corroboran los primeros cálculos de Karl Sapper, quien considera que la población de Mesoamérica en su totalidad era de 12 a 15 millones en "Beiträge zur Frage der Volkzahl und Volksdichte der vorkolombischen Indianerbevölkerung", ICA: XXVI, I, pp. 456-78.

Sherburne F. Cook ha examinado el censo español de 1793 en "The Population of Mexico in 1793", HB, XIV (1942), pp. 499-515. El estudio de la población moderna mestiza en Mesoamérica está aún en su infancia. Los estudios métricos que me han sido útiles son: "Observations on Mexican Crania", *American Journal of Physical Anthropology*, NS, I (1943), pp. 83-93, y *Demographic and Bodily Changes in Descendants of Mexican Immigrants, with Comparable Data on Parents and Children in Mexico*, UTILAS (1943), de Marcus S. Goldstein; *La antropología física de Veracruz* (2 Vols.; Jalapa, Gobierno de Veracruz, 1950-56) de Johanna Faulhaber; "Ethnic Identification in an Indian Mestizo Community, II: Racial Characteristics", *Phylon*, XIV (1953), pp. 187-90, de Gabriel W. Lasker; *Maya Indians of Yucatan*, CIW-P, Núm. 531 (1941), de Morris Steggerda, *Maya-Spanish Crosses in Yucatan*, PM-P, Vol. XIII (1931), de George D. Williams.

CAPITULO III

La clasificación de lenguas tiene una larga historia en Mesoamérica. Sobresale entre los primeros esquemas el muy intuitivo, pero sumamente fecundo de Edward Sapir, "Central and North American Languages", *Encyclopaedia Britannica* (ed. 1929), V. pp. 138-41. La síntesis más reciente es la de J. Alden Mason, "The Native Languages of Middle America", MN, pp. 52-87. Un resumen verbal de los logros realizados en este campo fue presentado por Norman A. McQuown, J. Alden Mason y Morris Swadesh en la LIV reunión anual de la AAA, el 17 de noviembre de 1955. Este trabajo se publicará en una monografía de la Social Science Office de la Unión Panamericana, en Washington, D.C. Norman A. McQuown ofrece un útil inventario de lenguas indígenas en su ensayo sobre "Indigenous Languages of Native America", AA, LVII (1955), pp. 501-70.

Frederick Johnson trazó un mapa de lenguas para acompañar la síntesis de J. Alden Mason: "The Linguistic Map of Mexico and Central America", MN, pp. 88-114. Otra mapa de gran valor es la segunda reproduc-

ción revisada de "Lenguas indígenas de México", de Miguel Othón de Mendizábal y Wigberto Jiménez Moreno, publicada en 1939 por el IPGH y el Instituto Politécnico Nacional de México.

La técnica de la glotocronología fue primero expuesta por Morris Swadesh en "Lexico-Statistic Dating of Prehistoric Ethnic Contacts", APS-P, XCVI (1952), pp. 452-62, y luego en "Towards Greater Accuracy in Lexicostatistic Dating", IJAL, XXI (1955), pp. 121-37. La mayoría de los lingüistas han aceptado los descubrimientos básicos de Swadesh, aunque con las reservas que impone la precaución científica.

Mi reconstrucción de la historia del lenguaje en Mesoamérica se apoya en las secuencias de lenguaje en la región del Golfo, efectuadas por Wigberto Jiménez Moreno y en las reconstrucciones de Morris Swadesh. Jiménez Moreno ha presentado sus reconstrucciones en "El enigma de los olmecas", CA, V (1942), pp. 113-45. Swadesh, además de en los ensayos ya citados, examina los problemas de la clasificación general y de la reconstrucción en "Perspectives and Problems of American Comparative Linguistics", *Word*, X (1954), pp. 306-32, y en "Towards a Satisfactory Genetic Classification of Amerindian Languages", ICA, XXXI, II, pp. 1001-12. Consúltese también a Morris Swadesh, George I. Quimby, Henry B. Collins, Emil W. Haury, Gordon Ekholm y Fred Eggan: "Symposium on Time Depths of American Linguistic Groupings", AA, LVI (1954), pp. 361-77.

Las relaciones entre el chibcha y el uto-azteca son examinadas por Swadesh en el ensayo *Word* antes mencionado. La unidad del otomí fue establecida por Stanley Newman y Robert J. Weitlaner en "Central Otomian", IJAL, XVI (1950), pp. 1-19, 73-81. El parentesco entre el mixteca y el otomí fue señalado por primera vez por Lawrence Ecker en "Relantionship of Mixtec to the Otomian Languages", EMA, IV (1937), p. 209, y tratada por el *Altmeister* de los lingüistas mexicanos, Robert J. Weitlaner, en "Los pueblos no nahuas de la historia tolteca y el grupo lingüístico macro otomangue", RMEA, V, (1941), pp. 249-69. La unidad del macro-maya fue señalada intuitivamente por Norman McQuown, "Una posible síntesis lingüística Macro-Mayense", MO, pp. 37-38. Esta fue aceptada por Swadesh, pero impugnada por William L. Wonderly, "Sobre la propuesta filiación lingüística de la familia totonaca con las familias zoqueana y mayense", HT y V, pp. 105-13.

Sobre el otomí, consultar a Newman y Weitlaner, antes citados, y a Jacques Soustelle, *La famille Otomi-Pame du Mexique central*, IETM, Vol. XXVI (1937). La diferenciación del mixteca fue examinada por Swadesh en la LVI reunión anual de la AAA, el 27 de diciembre de 1957, basándose en una reciente tesis presentada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México, por Evangelina Arana Osnaya. María Teresa Fernández de Miranda se ha ocupado del popoloca en *Glotocronología de la familia popoloca*, (Museo Nacional de Antropolgía, Serie científica 4, México D. F., 1956). Para el nahua, consultar a Benjamin L. Whorf, "The Comparative Linguistics of Uto-Aztecan", AA, XXXVII (1935), pp. 600-608, y "The Origin of Aztec *tl*", AA, XXXIX (1937), pp. 265-74. Morris Swadesh ha examinado la prehistoria nahua y la glotocronología en "Algunas fechas glotocronológicas importantes para la prehistoria nahua", RMEA, XIV (1954-55), pp. 173-92. Sobre el huasteca consultar a Morris Swadehs, "The Language of the Archeologic Huastecs", CIW-NMAAE, IV (1953), pp. 223-27. Sobre el maya a Norman McQuown, "The Classificadon of the Maya Languages", IJAL, XXII (1956), pp. 191-95; y a Abraham M. Halpern, "A Theory of Maya *ts*-sounds", CIW-

NMAAE, XIII (1942), pp. 51-62. Sobre el zoque a William L. Wonderly "Some Zoquean Phonemic and Morphophonemic Correspondences", IJAL, XV (1949), pp. 1-11.

No todos los especialistas estarán de acuerdo conmigo sobre la zona en que el zapoteca logró su caracterización. Las fuentes históricas indican que los zapotecas llegaron del Norte, a la región que actualmente ocupan. Evidencias arqueológicas demuestran que Tehuacán, estado de Puebla, en una época, era la región fronteriza que separaba a los representantes de la cultura teotihuacana de los representantes de la cultura de Monte Albán. Los zapotecas, mayas y nahuas usan la misma palabra para designar al perro, *pekku*, y por tanto debieron haber estado en contacto directo en alguna época. Esto sólo es factible si situamos la antigua residencia de los hombres de habla zapoteca al noreste de su actual ubicación. Por último, lo que resulta más convincente, Swadesh, en el terreno lingüístico, sitúa la antigua residencia de los hombres de habla zapoteca al norte de las montañas de Villa Alta y al noreste de la región de Juárez, en "The Phonemic Structure of Proto-Zapotec", IJAL, XIII (1947), pp. 220-30. Consultar también a John Paddock, "Some Observations", *Mesoamerican Notes*, IV (1955), pp. 80-92.

La distribución actual de los hombres que hablan lenguas nativas en México y Guatemala es estudiada y situada en: *Densidad de la población de habla indígena en la República Mexicana*, de Manuel Germán Parra, INI-M, Vol I, Núm. 1, (1950); "Distribución de las lenguas indígenas en Guatemala", de Antonio Goubaud Carrera, IIN-B, I, Núms. 2-3 (1946), pp. 63-76 y también "La población de habla indígena en Guatemala", IIN-B, I, Núm. 4 (1946), pp. 17-21. Mis cálculos sobre las poblaciones que aún hablan varias lenguas indígenas están basados en diversos censos. Incluyen individuos que hablan una lengua o dos, y aproximadamente un 15% de la población total que son menores de 5 años y que generalmente no son tomados en cuenta por los censos mexicanos.

El instrumento más útil para el estudio del español americano es la obra de Madeline W. Nichols *A Bibliographical Guide to Materials on American Spanish* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1941). *El español en Méjico, los Estados Unidos y la América Central* (Buenos Aires: Instituto de Filología, Universidad de Buenos Aires, 1938), de Pedro Henríquez Ureña, es una obra de mérito reconocido que trata sobre nuestra zona. He sacado gran provecho de los libros de Amado Alonso, *Castellano, español, idioma nacional: Historia espiritual de tres hombres* (Buenos Aires: Instituto de Filología, Universidad de Buenos Aires, 1938) y *Estudios lingüísticos: Temas hispanoamericanos* (Biblioteca Románica Hispánica, Vol. II; Madrid: Editorial Gredos, 1953), y del estimulante ensayo de Richard M. Morse, "Language as a Key to Latin American Historiography", *The Americas*, XI (1955), pp. 517-38.

La influencia náhuatl en el español de México es mostrada por José Ignacio Dávila Garibi, *Del náhuatl al español*, IPGH-P, Vol. XL, (1939). Cecilio A. Robelo ha recopilado las palabras náhuatl que se usan en México, *Diccionario de aztequismos* (México, D. F.: Ediciones Fuente Cultural, 1941). Alfredo Barrera Vásquez estudia la influencia del maya en el español yucateco, "El idioma español en Yucatán", *Enciclopedia Yucatense* (México, D. F.: Gobierno de Yucatán, 1946), VI, pp. 341-75. Los antropólogos se interesarán en uno de los primeros estudios sobre la influencia del español en las lenguas indígenas, de Franz Boas, "Spanish Elements in Modern Nahuatl", *Todd Memorial Volume, Philological Studies* (Nueva York: Universidad de Columbia, 1930), I, pp. 85-89. Un

excelente y moderno estudio de la influencia del español sobre una lengua nativa es el de William L. Wonderly, "Phonemic Acculturation in Zoque", IJAL, XII (1946), pp. 92-95. La proporción en que están desapareciendo las lenguas nativas es estudiada por Emilio Alanís Patiño, "La población indígena de México", MOC, I, pp. 29-98.

CAPITULOS IV / VII

Estos cuatro capítulos se refieren a la prehistoria de Mesoamérica. En su preparación me han ayudado mucho varios ensayos de síntesis recientes. Estos son: "A Sequence of Cultural Development in Mesoamérica", Wendell C. Bennett (ed.), *A Reappraisal of Peruvian Archaeology* SAA-M, Vol. IV (1948), pp. 105-11, y "Tecnología, formaciones socioeconómicas y religión en Mesoamérica", ICA: CAA, pp. 19-30, de Pedro Armillas; *Mesoamérica*, IPGH-P, Núm. 152 (1953), de Ignacio Bernal; "New World Culture History: Middle America", Alfred L. Kroeber (ed.) *Anthropology Today* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), pp. 226-37, de Alfonso Caso; "La secuencia de la evolución cultural de Mesoamérica", BBAA, XVIII, parte primera (1954), pp. 205-33, de Angel Palerm; *Method and Theory in American Archaeology* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), especialmente la parte II, de Gordon R. Willey y Philip Phillips.

Aztecs of Mexico (Garden City, N. Y.: Doubleday, Doran & Co., 1944; también Harmondsworth: Penguin Books, 1950) de George C. Vaillant continúa siendo la fuente de información más consultada sobre la arqueología de Mesoamérica, aunque ahora ya no está al día, a pesar del epílogo de C. A. Burland que aparece en la edición de Penguin. Para críticas específicas consultar a John Paddock, "Notas sobre el texto de Vaillant 'Los Aztecas de México' ", *Antología* MCC (México, D. F.: Mexico City College Press, 1956), pp. 187-210. El mejor libro sobre las antiguas culturas de México y la región montañosa de Guatemala es indudablemente *Altmexikanische Kulturen* (Berlín: Safari-Verlag, 1956) de Walter Krickeberg. *The Ancient Maya* de Sylvanus G. Morley ha sido puesto al día y revisado por George W. Brainerd (3a. ed.; Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1956). *The Rise and Fall of Maya Civilization* (Norman: University of Oklahoma Press, 1954) de J. Eric Thompson trata como la de Morley, de los mayas de las regiones bajas.

CAPITULO IV

Las culturas de los recolectores de Mesoamérica han sido agrupadas hipotéticamente en el conjunto de las llamadas culturas del desierto que supuestamente se extendían desde Oregon hasta el Valle de México, por Jesse D. Jennings y otros, "The American Southwest", Robert Wauchope (ed.), *Seminars in American Archaeology*, SAA-M, Vol. XI, (1955), pp. 59-127, especialmente la p. 69. El reciente descubrimiento de un cráneo junto a instrumentos para moler, en el Valle de México, quizá represente la existencia de un grupo de moledores de grano que vivieron entre los años 8,000 y 6,000 A.C., según informa Helmut de Terra, "A Successor to Tepexpan Man in the Valley of Mexico", *Science*, CXXIX (1959), pp. 563-64.

Me ha sido muy provechoso para comprender las primitivas culturas de los recolectores y cazadores, *Ancient Man in North America* (Denver, Museo de Historia Natural de Denver, 1957) de H. M. Wormington. Un

estudio crítico muy útil sobre los primeros hallazgos en nuestro zona es *Prehistoria de México* (México, D. F.: Ediciones Mexicanas, 1950) de Luis Aveleyra Arroyo de Anda. William R. Coe II ha escrito una crítica igualmente aguda de "Early Man in the Maya Area", AATQ, XX (1965), pp. 271-73. El hombre de Tepexpan ha sido objeto de una monografía especial de Helmut de Terra, Javier Romero y T. Dale Steward, *Tepexpan Man* ("Viking Fund Publications in Anthropology", Vol. XI, 1949). Hallazgos más recientes de hombres, mamuts y puntas de lanza fueron estudiados por Luis Aveleyra de Anda y Manuel Maldonado-Koerdell en "Association of Artifacts with Mammoth in the Valley of Mexico", AATQ, XVIII (1953), pp. 332-40. Robert F. Heizer y Sherburne F. Cook escribieron sobre "New Evidence of Antiquity of Tepexpan and Other Human Remains from the Valley of Mexico", en SWJA, XV (1959), pp. 36-42.

La monografía *Tepexpan Man* de De Terra y otros, también ofrece la oportunidad de un útil primer encuentro con los problemas de correlacionar datos humanos, geológicos y animales. José L. Lorenzo brinda un resumen posterior en "Notas sobre arqueología y cambios climáticos en la Cuenca de México", en *La Cuenca de México* (INAH, Dirección de Prehistoria, Publicación Núm. 2, 1956), pp. 29-51. Los estudios especiales sobre el análisis del polen fueron efectuados por Paul B. Sears, "Pollen Profiles and Culture Horizons in the Basin of Mexico", en ICA: CAA, pp. 57-62, y por Edward S. Deevey, hijo, "Pollen Analysis in Mexican Archaeology", AATQ, X (1944), pp. 134-49. Robert Wauchope trata las "Implications of Radiocarbon Dates from Middle and South America", MARI-P, XVIII (1954), pp. 19-40.

El concepto de la "revolución neolítica" es estudiado por V. Gordon Childe en *What Happened in History* (Nueva York: Penguin Books, 1946), capítulo 3. Mucho de lo que sé sobre la domesticación de animales y la aclimatación de plantas en el Nuevo Mundo, lo he aprendido de Carl O. Sauer, en *Agricultural Origins and Dispersals* (Nueva York: American Geographical Society, 1952). El ensayo de Edgar T. Anderson sobre "Man as a Maker of New Plants and Plant Communities", William L. Thomas, hijo (ed.), *Man's Role in Changing the Face of the Earth* (Chicago, University of Chicago Press, 1956), pp. 763-77, ha resultado igual de instructivo que su libro *Plants, Man, and Life* (Boston: Little, Brown & Co., 1952). "The Pre-Columbian Cultivated Plants of Mexico", *Botanical Museum Leaflets, Harvard University*, XVI (1953), pp. 115-72, de Robert L. Dressler me ha sido muy útil. Un extraordinario resumen de la historia del maíz lo ofrece P. C. Mangelsdorf, en "Ancestor of Corn", *Science*, CXXVIII (1958), 1313-20. Jonathan D. Sauer ofrece una monografía sobre "The Grain Amaranths", *Annals of the Missouri Botanical Gardens*, XXXVII (1950), pp. 561-632. Richard MacNeish ha examinado sus hallazgos de los primeros cultivos en Tamaulipas, en "Ancient Maize and Mexico", *Archaeology*, VIII (1955), pp. 108-15, y Thomas W. Whitaker, Hugh C. Cutler y Richard S. MacNeish en "Cucurbit Materials from Three Caves in Tamaulipas", AATQ, XXII (1957), pp. 352-58.

George C. Vaillant fue el primero en definir las culturas del Valle de México, y son descritas en *Aztecs of Mexico*; un resumen de sus varios ensayos técnicos sobre esta materia es *Early Culture in the Valley of Mexico: Results of the Stratigraphical Project of the American Museum of Natural History in the Valley of Mexico, 1928-1933*, AMNH-AP, Vol. XXV (1935), parte 3. *Las culturas preclásicas de la Cuenca de México* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1955) de Román Piña Chan, ofrece un panorama general de la materia basado en evidencias más re-

cientes. Edwin M. Shook ha examinado el "Present Status of Research on the Pre-Classic Horizons of Guatemala", en ICA: CAA, pp. 93-100. Gonzalo Aguirre Beltrán examina la dieta de Mesoamérica en "Cultura y nutrición", EAMG, pp. 227-49, e incluye una excelente bibliografía general de la materia. Miguel Othón de Mendizábal ha probado con documentos el papel que desempeñaba la sal en la cultura de Mesoamérica en su "Influencia de la sal en la distribución geográfica de los grupos indígenas de México", MOC, II, pp. 181-340. "Cultural Diffusion via Salt", AA, XLVII (1955, pp. 1011-15, de Harlan W. Gilmore considera el uso de la sal como un hábito. Oswaldo Gonçalves de Lima trata del cultivo del maguey y de la preparación del pulque en *El maguey y el pulque en los Códices Mexicanos* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1956). Sobre el pulque en Teotihuacán, consultar a Krickeberg, *Altmexikanische Kulturen*, p. 391.

CAPITULO V

La terminología deficiente continúa molestándonos en el estudio de la prehistoria y en otros campos. He elegido el término "teocrático" por considerarlo un mal menor. Si hubiera tenido más valor, no habría dudado en inventar una serie de términos neutros para denominar los varios períodos del desarrollo de Mesoamérica, pero ésta parece ser más bien una tarea para un congreso de arqueólogos que de un solo individuo. Me disgustan los términos "floreciente" y "clásico" no sólo porque pertenecen a la estilística, sino también porque nos obligan a formular juicios de valor sobre la relativa pobreza o riqueza cultural de los períodos precedentes y posteriores. También he decidido reunir el teocrático con el preclásico tardío o protoclásico, comúnmente incluido en el período posterior, porque muestra todas las características atribuidas al clásico. Mi convicción fue reafirmada por el ensayo de Michael D. Coe sobre "Pre-Classic Cultures in Mesoamerica: A comparative Survey", KAS-P, Núm. 17 (1957) pp. 7-37. Por lo tanto, mi período teocrático comienza alrededor del año 1000 A.C.

Un reciente estudio del teocrático en su totalidad lo ofrece Donald W. Lathrap, "The Classic Stage in Mesoamerica", KAS-P, Núm. 17 (1957), pp. 38-74. Pedro Armillas ha estudiado las influencias panmesoamericanas de Teotihuacán, en su "Teotihuacán, Tula y los toltecas", *Runa*, III (1950), pp. 37-70, ensayo que también ofrece datos sobre el período militarista.

Considero que el fenómeno olmeca es una de las raíces del teocrático. Su unidad de estilo fue por primera vez determinada por Miguel Covarrubias, "Origen y desarrollo del estilo artístico 'olmeca' ", en MO, pp. 46-49. Su antigüedad en la localidad tipo es atestiguada por Philip Drucker, Robert F. Heizer y Robert J. Squier, en "Radiocarbon Dates from La Venta, Tabasco", *Science*, CXXVI (1957), pp. 72-73. La interpretación del estilo olmeca desde un punto de vista cultural tiene analogías con el problema planteado por el estilo chavín en Perú; sobre este tema consultar a Gordon R. Willey, en "The Chavin Problem: A Review and Critique", SWJA, VII (1951), pp. 103-44. Para la asociación del jaguar con Tláloc, consultar a Pedro Armillas, "Los dioses de Teotihuacán", IEA-A, VI (1945), pp. 35-62; para los vínculos de los dioses de la lluvia mayas y para el estudio de jade, consultar a J. Eric Thompson, "Aquatic Symbols Common to Various Centers of the Classic Period in Mesoamerica", ICA: CAA, pp. 31-36.

Una literatura cada vez más numerosa estudia las implicaciones socia

les del cultivo prehistórico y actual en Mesoamérica. Angel Palerm trata de "The Agricultural Bases of Urban Civilization in Mesoamerica", Julian Steward (ed.), *Irrigation Civilizations: A Comparative Study* (Washington, D. C.: Unión Panamericana, 1955), pp. 28-42. Sobre chinampas consultar a Elisabeth Schilling, *Die 'schwimmenden Gärten' von Xochimilco ("Schriften des Geographischen Instituts der Universität Kiel"*, Vol. IX, 1939), y a Robert C. West y Pedro Armillas "Las chinampas de México". CA, L (1950), pp. 165-82. Algunos de los ensayos más importantes sobre el tema de la irrigación son los siguiente: Pedro Armillas, "Notas sobre sistemas de cultivo en Mesoamérica: Cultivos de riego y de humedad en la Cuenca del Río de las Balsas", INAH-A, III (1949), pp. 85-113; René F. Millon, "Irrigation Systems in the Valley of Teotihuacan", AATQ, XXIII (1957), pp. 160-66; Angel Palerm, "La distribución del regadío en el área central de Mesoamérica", CS, V (1954), pp. 2-15, 64-74, con un excelente mapa para identificar los sitios de irrigación; Eric R. Wolf y Angel Palerm, "Irrigation in the Old Acolhua Domain", SWJA, XI (1955), pp. 265-81. La profecía del sacerdote maya sobre la obtención de alimentos por medio de la irrigación en el otro lado de las montañas, aparece en *El libro de los Libros de Chilam Balam* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1948), p. 105, Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón.

El vínculo entre los sacerdotes y el cultivo es evidente en los murales de Teotihuacán (Teopancaxco, Tepantitla). Sobre el mural de los cuatro sacerdotes en Jonacatepec, consultar a Román Piña Chan, *Chacaltzingo, Morelos* (INAH, Dirección de Monumentos Prehispánicos, 1955), p. 69. El vínculo de los sacerdotes con la agricultura entre los mayas es señalado por el Códice Pérez post-hispánico (consultar a Morley y Brainerd, *The Ancient Maya*, p. 132), por la figura de un sacerdote jaguar plantando maíz con una coa en el Códice Tre-Cortesianus (*ibid.*, p. 134) y por las figuras que esparcen granos, representadas en una estela maya que fueron observadas por Tatiana Proskouriakoff en *A Study of Classic Maya Sculpture* (CIW-P, No. 593, 1950), p. 5.

Los monumentos y las pinturas teocráticos muestran varios personajes que llevan armas, aunque casi nunca en actitudes militares. Los primeros monumentos teocráticos que pueden representar alguna clase de lucha son la estela 1 y 2 de La Venta; consultar a Miguel Covarrubias, *Indian Art of Mexico and Central America* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1957), pp. 67, 68. Los murales de Bonampak muestran una batalla, aunque J. Eric Thompson los interpreta como representaciones de una incursión sin importancia; consultar a K. Ruppert, J. Eric Thompson, Tatiana Proskouriakoff, *Bonampak, Chiapas, Mexico*, CIW-P, Núm. 602 (1955). Robert Rands proporciona "Some Evidence of Warfare in Classic Maya Art" (Ann Arbor: University of Michigan Microfilm Publication Núm. 4233, 1952). Angel Palerm revisa el problema a la luz de las últimas evidencias en "Notas sobre las construcciones militares y la guerra en Mesoamérica", CS, VII (1956), pp. 189-202.

William T. Sanders sugiere la posibilidad de la existencia de mercados en Teotihuacán, en su ensayo sobre "The Central Mexican Symbiotic Region" en PSP, p. 124. La existencia de mercados en el período teocrático maya es una deducción lógica. Miguel Acosta Saignés ha sugerido que el gremio de comerciantes tuvo un origen teocrático, en *Los pochteca* (México, D. F.: Acta Antropológica, Vol. I, 1945, Núm. 1). El vínculo de los amanteca o plumistas con Teotihuacán, se basa en una sugestión de W. Jiménez Moreno.

El mejor tratado general sobre el panteón de Teotihuacán es el ensayo de Pedro Armillas "Los dioses de Teotihuacán." Los murales de Tepantitla que representan la casa de Tláloc han sido interpretados por Alfonso Caso, "El paraíso terrenal en Teotihuacán", CA, VI (1942), pp. 127-36. La tendencia hacia la fabricación uniforme de figurillas en la parte norte de Mesoamérica y su desaparición en el sur ha sido estudiada en términos generales por Stephan F. de Borhegyi, "The Development of Folk and Complex Cultures in the Southern Maya Area", AATQ, XXI (1956), pp. 343-56, pero en forma especialmente penetrante por John L. Sorenson, "A Chronological Ordering of the Mesoamerican Pre-Classic", MARI-P XVIII (1955), pp. 41-70, especialmente pp. 53.58. Walter Krickeberg ha ofrecido su interpretación del simbolismo cósmico implícito en la construcción de los templos y sus recintos en Mesoamérica, en "Bauform und Weltbild im alten Mexiko", *Paideuma*, IV (1950), pp. 295-333.

Matthew W. Stirling demostró la relación entre el calendario olmeca y el maya, al descifrar una fecha en la estela C, encontrada en La Venta: consultar su "An Initial Series from Tres Zapotes, Veracruz, Mexico" ("National Geographic Society Technical Papers, Mexican Archaeological Series", Vol. I, Núm. 1, Washington, D. C., 1940). Todos esos primitivos monumentos calendarios han sido examinados recientemente por Michael D. Coe, "Cycle 7 Monuments in Middle America: A Reconsideration", AA, LIX (1957), pp. 597-611. Alfonso Caso ha proporcionado pruebas de la presencia del calendario en Monte Albán en su "Calendario y escritura de las antiguas culturas de Monte Albán" en MOC, I, pp. 113-45, y también en Teotihuacán, "¿Tenían los teotihuacanos conocimiento del tonalpohualli?" EMA, IV (1937), pp. 131-43.

Para comprender el arte de Mesoamérica me han sido sumamente útiles las obras siguientes: *Arte precolombino de México y de la América Central* de Salvador Toscano (México, D. F.: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1944), el ensayo de Paul Westheim *Arte antiguo de México* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1950), *Indian Art of Mexico and Central America* de Miguel Covarrubias. Eulalia Guzmán ha escrito un interesante ensayo sobre las características generales del arte prehispánico de Mesoamérica, "Caracteres fundamentales del arte", en *México Prehispánico* (México, D. F.: Editorial Emma Hurtado, 1946), pp. 545-51. Merecen especial mención los textos de Tatiana Proskouriakoff *A Study of Classic Maya Sculpture*, y *Urnas de Oaxaca* de Alfonso Caso e Ignacio Bernal, INAH-M, Vol. II (1952).

Descripciones y mapas de la mayoría de los centros teocráticos pueden hallarse en *Arquitectura Prehispánica* de Ignacio Marquina, INAH-M, Vol. I (1951), así como en las obras generales de Krickeberg, *Altmexikanische Kulturen*, en *The Ancient Maya* de Morley y Brainerd, y en *Aztecs of Mexico* de Vaillant. Los ensayos que tratan de América Media en PSP exploran varios aspectos de las localidades teocráticas. Una reciente monografía de Cholula, *La cerámica arqueológica de Cholula*, México, D. F.: Editorial Guarania, 1954, de Eduardo Noguera, abarca un terreno más amplio que el de la cerámica. Sobre los olmeca-xicalanca, consultar a Pedro Armillas, "Los olmecas-xicalanca y los sitios arqueológicos del suroeste de Tlaxcala", RMEA, VIII (1946), pp. 137-45; para su identificación con los mixtecas, consultar a Wigberto Jiménez Moreno, "El enigma de los olmecas", CA, V (1942), pp. 113-45. Sobre los recientes hallazgos en Dzibilchaltún, consultar a E. Willys Andrews, "Dzibilchaltun: Lost City of the Mayas", *National Geographic Magazine*, CXV (1959), pp. 90-109.

El período militarista es estudiado en términos generales por Jane Holden, "The Post-Classic Stage in Mesoamerica", KAS-P, Núm. 17 (1957), pp. 75-108. Agustín Villagra Caleti describe los murales de Atetelco en "Las pinturas de Atetelco en Teotihuacán", CA, LV (1951), pp. 153-62. La partida de los sacerdotes de Copán es estudiada por John M. Longyear III, "A Historical Interpretation of Copan Archaeology", en ICA: CAA, pp. 86-92.

Vaillant atribuye a la desforestación y la consiguiente erosión, un papel muy importante en la caída de Teotihuacán: consultar su *Aztecs of Mexico* (Penguin ed.), p. 79. Sherburne F. Cook considera como causa adicional la relación entre el aumento de la población y el agotamiento del suelo, en "The Interrelation of Population, Food Supply, and Building in Pre-Conquest Central Mexico", AATQ, XIII (1947), pp. 45-52, así como en *The Historical Demography and Ecology of the Teotlalpan*, IA, Núm. 33 (1949), y *Soil Erosion and Population in Central Mexico*, IA, Núm 34 (1949). C. Wythe Cooke, aplica este mismo punto de vista a las tierras bajas mayas en "Why the Mayan Cities of the Peten District, Guatemala, Were Abandoned", JWAS, XXI (1931), pp. 283-87, y más recientemente, Betty J. Meggers, en "Environmental Limitation on the Development of Culture", AA, LVI (1954), pp. 801-24, especialmente pp. 817-21. Este último ensayo suscitó una viva controversia: consultar a William R. Coe, "Environmental Limitation on Mayan Culture: A Re-examination", AA, LIX (1957), pp. 328-35, y a Milton Altschuler, "On the Environmental Limitations of Mayan Cultural Development", SWJA, XIV (1958), pp. 189-98. O. F. Cook en su "Milpa Agriculture, a Primitive Tropical System" (SI-AR 1919 [1921]) opina que la invasión de las ciudades por la vegetación fue una causa adicional para el desastre social; opinión que también comparte Morley. Las limitaciones del medio ambiente y tecnológicas pueden haber ejercido una influencia general, pero no pueden explicar circunstancias específicas. Sobre la estabilidad de las poblaciones de Teotihuacán, consultar a José L. Lorenzo en *La cuenca de México*, p. 45. La persistencia de Cholula en los períodos teocrático y militarista es demostrada por Noguera en su libro sobre la cerámica de Cholula. Según Thompson, *The Rise and Fall of Maya Civilization*, p. 86 las localidades mayas no estaban situadas cerca de praderas. Longyear no advierte razones de medio ambiente para el repentino abandono de Copán; la región todavía estaba habitada cuando llegaron los españoles a esta zona. El centro ceremonial fue abandonado; sin embargo, no sucedió lo mismo con el valle en extremo fértil que lo rodeaba.

Thompson es el principal defensor de la tesis que atribuye la decadencia de los centros mayas a una serie de "revueltas de campesinos": consultar su *Rise and Fall*, p. 87. Las discordias religiosas pueden haber contribuido, aunque ya no es posible explicar por qué fue ocultado bajo otra estructura el llamado Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacán, basándose en datos históricos que se aplican a Tula, medio milenio más tarde, como Mendizábal intenta hacerlo en MOC, II, pp. 345-53. Angel Palerm y yo estudiamos los problemas causados por el desequilibrio entre la ciudad y el campo, en nuestro ensayo "Ecological Potential and Cultural Development in Mesoamerica", pp. 32-33.

Sobre el jade encontrado en la tumba de un campesino maya, consultar a Gordon R. Willey, "The Structure of Ancient Maya Society: Evidence from the Southern Lowlands", AA, LVIII (1956), pp. 777-82.

Sobre las fortificaciones en Mesoamérica, consultar a Pedro Armillas, "Fortalezas Mexicanas", CA, XLI (1948), pp. 143-63, y su "Mesoamerican Fortifications", *Antiquity*, Núm. 96 (1951), pp. 77-86, así como a Alberto Ruz Lhuillier, "Chichén Itzá y Palenque, ciudades fortificadas", HAC, pp. 331-42. El cambio desde los lugares indefensos hacia las cimas montañosas fácilmente defendibles es maravillosamente expuesta por A. Ledyard Smith en *Archaeological Reconnaissance in Central Guatemala*, CIW-P, Núm. 608 (1955). El ensayo de Angel Palerm sobre fortificaciones y guerras ya se citó más arriba.

Sobre el Estado comercial de Acalán consultar a France V. Scholes y Ralph L. Roys, *The Maya Chontal Indians of Acalán-Tixchel*, CIW-P, Núm. 560 (1948). Sobre el "límite" de la cerámica, consultar a Robert E. Smith, *Ceramic Sequence at Uaxactun, Guatemala*, MARI-P, Núm. 20, Vol. I (1955), p. 8.

Para la identificación de la legendaria Xibalba con el Petén y su conquista por los hermanos Hunahpu y Xbalemque consultar a Adrián Recinos, Delia Goetz y Sylvanus G. Morley, *Popol Vuh* (Londres: Hodge & Co., 1951), p. 114, nota 6.

Xochicalco es descrito y estudiado por William T. Sanders en PSP. Tula fue examinada específicamente en un número especial de la RMEA, V (1941); muy significativos son los ensayos de Wigberto Jiménez Moreno, Jorge R. Acosta y Alfonso Caso. Palerm y yo estudiamos el papel de Tula, en nuestro ensayo sobre ecología y cultura potencial, pp. 3-4, 32. La Quemada es examinada por Armillas en sus estudios de fortificaciones, y también por J. Charles Kelley en "Settlement Patterns in North-Central Mexico", PSP, pp. 128-39. Hallazgos toltecas se han realizado en Peñitas, Nayarit, una zona que puede haber sido mucho más importante en el desarrollo de la frontera norte de lo que hasta hoy se cree: ver noticias en la AATQ, XXII (1956), p. 222. Paul Kirchhoff, Ralph Beals, y Carl O. Sauer han estudiado la variable frontera de la agricultura en el norte de México, en un número especial de la AA, LVI (1954), pp. 529-56, dedicado totalmente al suroeste de Estados Unidos.

Tollán puede significar literalmente "Lugar de Juncos", pero en su más amplio sentido significa sólo "ciudad". En el Mapa Quinatzin, el glifo de Tollán está en el lugar de Teotihuacán, y significa Ciudad de Teotihuacán. En el Códice Sierra, Tenochtitlán (la Ciudad de México) es designada como Tollán. En la *Relación de Cholula* de Cristóbal de Chávez, Cholula es denominada Tollán Chololtan. Sahagún se refiere a Tula, Hidalgo, llamándola Tollán Xicocotitlán, en honor de la montaña aún denimanada Jicuco cercana a la moderna Tula. Tolteca, por tanto, significa "habitante de la ciudad". El concepto político de Tollán como metrópoli rodeada de provincias fue representado simbólicamente considerando la capital como la cabeza y el corazón del organismo, y los pueblos del interior como brazos y pies: ver la *Historia Tolteca-Chichimeca*, donde se dice que las manos y los pies de la Gran Tollán eran 20 pueblos, y consultar a Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, *El libro de los Libros de Chilam-Balam* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1948), pp. 108-9 y nota 48. Los documentos mayas a menudo contienen mapas que muestran cabezas, brazos y corazón. Mi continua duda sobre la correspondencia exacta de la Gran Tollán con Tula, Hidalgo, se basa en la lectura de un manuscrito inédito, *A History of Pre-Spanish Mesoamerica*, de David H. Kelley. *Altmexikanische Kulturen* (p. 284-85) de Krickeberg, describe el carácter mágico del tolteca en las mentes de las poblaciones posteriores. "Quetzalcóatl, Huemac y el fin de Tula", CA,

LXXXIV (1955), pp. 163-96, de Paul Kirchhoff describe no sólo el colapso del sistema político de Tula, sino de su organización social y política.

Sobre los Estados toltecas epigonales en el Valle de México, consultar a Wigberto Jiménez Moreno, "Síntesis de la historia precolonial del Valle de México", RMEA, XIV (1954-55), pp. 219-36, y también su "Historia antigua de México" (México, D. F.: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1953, copia mimeográfica). La historia de la invasión mexicana a Yucatán es tratada por Thompson, *The Rise and Fall of Maya Civilization*, pp. 97-130. Robert Wauchope ha dedicado su atención a la región montañosa de Guatemala, en "An Approach to the Maya Correlation Problem through Guatemala Highland Archaeology and Native Annals", AATQ, XIII (1947), pp. 59-66.

El término *chichimeca* proviene de *chichitl* (perro) y *mecatl* (vínculo) y ha sido interpretado como "descendientes del perro". Esto puede estar relacionado con la leyenda popular indígena norteamericana que atribuye el origen de los indios a hombres-perros engendrados por una mujer humana y por un perro, o con una hipotética asociación con el Dios Xólotl que tenía cabeza de perro, quien acompañaba al sol en su curso regular. El Estado tolteca-chichimeca de Texcoco ha sido tratado por Angel Palerm y por mí en "El desarrollo del área clave del imperio texcocano", RMEA, XIV (1954-55), pp. 337-49. Charles Gibson reúne el material histórico existente sobre Tlaxcala, en su *Tlaxcala in the Sixteenth Century* ("Yale Historical Publications, Miscellany", Vol. LVI, [New Haven, 1952]). La historia de la dinastía tarasca es convenientemente resumida por Donald D. Brand, en *Quiroga: A Mexican Municipio*, SI-ISA, Vol. XI (1951), pp. 9-10. Las incursiones chichimecas hacia la costa del golfo son estudiadas por Isabel Kelly y Angel Palerm, en *The Tajín Totonac*, SI-ISA, Vol. XIII (1952), pp. 16-20. Los chichimecas disidentes en Puerto Angel en la costa del Pacífico son mencionados por Bárbara Dahlgren de Jordán, *La Mixteca* (México, D. F.: Imprenta Universitaria, 1954), p. 64.

En este capítulo he hecho una distinción implícita entre la Serpiente de la Tierra y de la Vegetación del período teocrático, y la Serpiente Preciosa o del Cielo de la época militarista. Ambas serpientes son usualmente denominadas con el nombre de Quetzalcóatl; sin embargo, el Quetzalcóatl militarista puede diferir del Quetzalcóatl identificado con Tláloc por Pedro Armillas, "La Serpiente Emplumada", CA, XXXI (1947), pp. 161-79. En efecto, podemos estar tratando dos conceptos de forma similar, pero de funciones diferentes.

CAPITULO VII

Se ha escrito tanto sobre los mexicas o aztecas que aquí sólo citaré la literatura que me ha sido más útil en la preparación de este capítulo.

Robert H. Barlow estudia el nombre "azteca" en "Some Remarks on the Term 'Aztec Empire'", *The Americas*, I (1945), pp. 344-49. Fue Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin quien llamó a los aztecas "salvajes de Aztlán": ver sus *Annales, 6me et 7me Relations*, traducidos por Rémi Simeón (Bibliothèque Linguistique Américaine, Vol. XII [Paris, 1899]), pp. 55-56. Alfonso Caso ha interpretado los simbolismos de día, águila, serpiente nocturna, cactus y laguna sagrada, en *El Teocalli de la Guerra Sagrada* (México, D. F.: Talleres Gráficos de la Nación, 1927). Sobre Huitzilopochtli consultar a Ignacio Bernal, "Huitzilopochtli Vivo", CA, XCVI (1957), pp. 127-52.

Mi relación de los cambios políticos y sociales de la sociedad mexica está basada —con muy pocas modificaciones— *Die Sozialökonomischen Verhältnisse bei den Azteken im 15. und 16. Jahrhundert* de Friedrich Katz, ("Etnographisch-Archaeologische Forschungen", Vol. III, parte 2 [Berlín: Veb Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1956]). Robert H. Barlow trata de *The Extent of the Empire of the Culhua Mexica*, IA, Núm. 28, (1949). También ha estudiado a "Tlaltelolco como tributario de la Triple Alianza", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, IV (1945), pp. 200-15. Isabel Kelly y Angel Palerm tienen un excelente suplemento sobre las conquistas mexicas en su *Tajín Totonac*, SI-ISA, Vol. XIII, (1952), pp. 264-317.

Consultar en especial a Arturo Monzón sobre *El calpulli en la organización social de los tenochca* (México, D. F.: Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 1949). Sobre grupos de linajes estratificados, en general, consultar el básico ensayo, durante mucho tiempo inédito, de Paul Kirchhoff, "The Principles of Clanship in Human Society", *Davidson Journal of Anthropology*, I (1955), pp. 1-10, y a Morton H. Fried, "The Classification of Corporate Unilineal Descent Groups", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXXVII (1957), pp. 1-29. Sobre linajes en las tierras bajas mayas, consultar a Ralph L. Roys, *The Indian Background of Colonial Yucatan*, CIW-P, Núm. 548 (1943), p. 34; sobre los parentescos en las zonas montañosas mayas, a Pedro Carrasco, "Kinship and Territorial Groups in Pre-Spanish Guatemala" (Ensayo leído en la LVII reunión anual de la AAA en Washington, D. C., el 20 de noviembre de 1958).

La importancia de Itzcóatl para la historia mexica fue reconocida por primera vez explícitamente por Paul Radin, *Sources and Authenticity of the History of the Ancient Mexicans* ("University of California Publications in American Archaeology and Ethnology", Vol. XVII, 1920).

Miguel Acosta Saignés trata de los mercaderes mexicas, en *Los pochteca*, y también sobre los sacerdotes mexicas en "Los teopixque", RMEA, VIII (1946), pp. 147-205. Anne Chapman ha escrito un estudio muy perspicaz del comercio mexica y maya, "Port of Trade Enclaves in Aztec and Maya Civilizations". Karl Polanyi y otros (eds.), *Trade and Market in the Early Empires* (Glencoe, Ill.: Free Press and Falcon Wing's Press, 1957), pp. 114-53. Una muy bien documentada tesis doctoral trata del papel económico del cacao en Mesoamérica: René F. Millon, "When Money Grew on Trees" (Tesis de doctorado, Universidad de Columbia, 1955). Carlos Bosch García es autor de un libro sobre *La esclavitud prehispánica entre los aztecas* (México, D. F.: El Colegio de México, 1944). La religión y el punto de vista mexicas son tratados por Alfonso Caso, en *The People of the Sun* (Norman: University of Oklahoma Press, 1958) y por Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl* (México, D. F.: Instituto Indigenista Interamericano, 1956). Los sacrificios humanos son estudiados desde el punto de vista demográfico por Sherburne F. Cook, "Human Sacrifice and Warfare as Factors in the Demography of Pre-Colonial Mexico", HB, XVIII (1946), pp. 81-102. Sobre adivinación y simbolismos religiosos entre los mexicas, consultar a Krickeberg, *Altmexikanische Kulturen*, pp. 263-64. Para un excelente exposición de un caso moderno, a Maud Oakes, *The Two Crosses of Todos Santos* ("Bollingen Series", Vol. XXVII [Nueva York: Pantheon Books, 1951]).

Al considerar a los mexicas como los asirios de Mesoamérica, seguí una sugestión de Angel Palerm.

Para buenos estudios etnohistóricos de los grupos prehispánicos no tra-

tados aquí en detalle, consultar el libro de Ralph L. Roys sobre *Indian Background of Colonial Yucatan*; el de Pedro Carrasco, *Los otomíes* (México, D. F.: Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 1950); el de Bárbara Dahlgren de Jordán, *La Mixteca* (México, D. F.: Imprenta Universitaria, 1954); el de Suzanne W. Miles, *The Sixteenth-Century Pokom-Maya*, APS-T, XLVII (1957).

CAPITULO VIII

Los sueños renacentistas y las actitudes de los conquistadores son objeto de un excelente estudio de Ida Rodríguez Prampolini: *Amadises de América: la hazaña de Indias como empresa caballeresca* (México, D. F.: Junta Mexicana de Investigaciones Históricas, 1948). Irving A. Leonard ha contribuido a este tema con su texto *Books of the Brave* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949), especialmente en los capítulos 2-4, y en "Conquerors and Amazons in Mexico", HAHR, XXIV (1944), pp. 561-79.

Mucho queda por escribirse acerca de las tácticas y los instrumentos militares de la Conquista. Mario Alberto Salas ha contribuido con un estudio sobre *Las armas de la Conquista* (Buenos Aires: Emecé, 1950). Robert M. Denhardt escribe de "The Equine Strategy of Cortes", HAHR, XVIII (1937), pp. 550-55. C. Harvey Gardiner ha descubierto insospechadas dimensiones de la Conquista en su excelente *Naval Power in the Conquest of Mexico* (Austin: University of Texas Press, 1956). Ralph Beals considera la Conquista como una revuelta de gente sojuzgada, en HC, p. 227.

Los antecedentes de la Conquista son estudiados ágilmente por Charles Verlinden en *Précédents médiévaux de la colonie en Amérique*, IPGH-P, Núm. 177 (1954), y por Charles J. Bishko, "The Iberian Background of Latin American History: Recent Progress and Continuing Problems", HAHR, XXXVI (1956), pp. 50-80. Mi desconfianza en la correlación de Weber entre el protestantismo y el capitalismo se funda en las lecturas de Lujo Brentano, *Der Wirtschaftende Mensch in der Geschichte* (Leipzig: Meiner, 1923); *Der moderne Kapitalismus* (Cuarta ed., 2 Vols.; Munich-Leipzig: Duncker & Humblot, 1921) de Werner Sombart; y de André E. Sayous, "La genèse du système capitaliste: la pratique des affaires et leur mentalité dans l'Espagne du XVIe siècle", Annales d'Histoire Economique et Sociale, VIII (1936), pp. 334-54. Este concepto ha sido reforzado por lo que he aprendido sobre el desarrollo de la historia española en "El industrialismo y la decadencia", *Presencia*, Núms. 5-6 (1949), pp. 38-80, de Angel Palerm. Algo semejante son los ensayos de Rodrigo García Treviño, "Los elementos y la síntesis de la colonia: apuntes para un ensayo", *Universidad Obrera: Revista de cultura moderna*, XVI (1937), y el de Carmelo Viñas y Mey, "De la Edad Media a la Moderna: El Cantábrico y el Estrecho de Gibraltar en la historia política española", *Hispania*, I (1940-41), Núm. 1, pp. 52-70, Núm. 2, pp. 53-79, Núm. 4, pp. 64-101, Núm. 5, pp. 41-105. Los efectos dañosos de la corriente del oro americano en España han sido estudiados detalladamente por Earl H. Hamilton en obras como "American Treasure and the Rise of Capitalism", *Economica*, Núm. 27 (1929), pp. 338-57, *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650* ("Harvard Economic Studies", Vol. XLII, 1934), y "The Decline of Spain", *Economic Historical Review*, VIII (1938), pp. 168-79. Estos y otros textos fueron recopilados y traducidos al español, en un volumen titulado *El florecimiento del capitalismo y otros ensayos de historia económica* ("Biblioteca

de la Ciencia Económica", Vol. VIII [Madrid: *Revista de Occidente*, 1948]).

Américo Castro ha escrito brillantemente sobre la influencia del imperialismo, el mesianismo y el erasmismo en *Aspectos del vivir hispánico: espiritualismo, mesianismo, actitud personal en los siglos XIV al XVI* (Santiago de Chile: Editorial Cruz del Sur, 1949). Especialmente apropiadas a nuestra tesis son las pp. 21-54 y 125-49. Consultar también el excelente ensayo de Richard M. Morse, "Toward a Theory of Spanish American Government", *Journal of the History of Ideas*", XV (1954), pp. 71-93, y a Ramón Menéndez Pidal, "La idea imperial de Carlos V", *Revista Cubana*, X (1937), pp. 5-31. Lewis Hanke examina el lado utópico del proceso judicial y de la política de trabajo en *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1949). Silvio Zavala ha contribuido con un volumen, *Filosofía política en la Conquista de América* (Colección Tierra Firme, 27 [México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1947]). *Erasme et l'Espagne* (París: E. Droz, 1937) de Marcel Bataillon es una obra clásica en esta materia. José Miranda ha escrito de la "Renovación cristiana y erasmismo en México", HM, XI (1951), pp. 22-47; John L. Phelan sobre *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* (Berkeley: University of California Press, 1956); Silvio Zavala sobre *Ideario de Vasco de Quiroga* (México, D. F.: El Colegio de México, 1941) y *La 'Utopía' de Tomás Moro en la Nueva España* (México, D. F.: Antigua Librería Robredo, 1937). George Kubler proporciona excelentes datos sobre los antecedentes utópicos de los frailes españoles, como el impulso utópico en la planeación de ciudades en el Nuevo Mundo, en su notable *Mexican Architecture in the 16th Century* ("Yale Historical Publications, History of Art", Vol. V [2 Vols.; New Haven: Yale University Press, 1948]). La planeación de pueblos es también estudiada por Dan Stanislawski, "Early Spanish Town Planning in the New World", GR, XXXVII (1947), pp. 94-105, y en "The Origin and the Spread of the Grid-Pattern Town", GR, XXXVI (1946), pp. 105-20.

El proceso de restricción cultural que produjo la "cultura de la Conquista" fue descubierta y formulada por George M. Foster, "Aspectos antropológicos de la conquista española de América", *Estudios Americanos*, VIII (1954), pp. 155-71. Eliseo Vivas comenta el deseo español de autarquía personal en "The Spanish Heritage", ASR, X (1945) pp. 184-91; y Salvador de Madariaga compara a los españoles y a los ingleses en *The Rise of the Spanish Empire* (Londres: Hollis & Carter, 1947), p. 125. Las colonias se convirtieron en un nuevo campo social donde los plebeyos y los nobles arruinados podían concebir esperanzas de llegar a tener dinero y posición social. La resultante movilidad ascendente y sus consecuencias son bien descritas por José Durand en *La transformación social del conquistador* ("México y lo Mexicano", Núm. 16 [México, D. F.: Porrúa y Obregón, 1953]) y en "El ambiente social de la Conquista y sus proyecciones en la colonia", HM, III (1954), pp. 497-515. Richard Konetzke trata el mismo problema en "La formación de la nobleza en Indias", *Estudios Americanos*, III (1951), 329-57. Durand ha escrito sobre la conspicua consunción de los colonos en "El lujo indiano", HM, VI (1956), pp. 59-74.

El papel de la nobleza indígena en la conversión está ampliamente probado con documentos; consultar especialmente a Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* (Primera ed. 1596; México, D. F.: S. Chávez Hayhoe, 1945), partes II, XX, XXXII; y a Charles Gibson, *Tlax-*

cala in the Sixteenth Century, capítulo 2. El mejor informe general de la "conquista de almas" es el de Robert Ricard, *La "Conquête Spirituelle" du Mexique*, IETM, Vol. XX (1933), La cita de Frank Tannenbaum sobre cómo la Iglesia logró extender la religión por medio del sincretismo, puede encontrarse en *Peace by Revolution* (Nueva York: Columbia University Press, 1933).

CAPITULO IX

José Miranda ha escrito un excelente análisis del empresario español, "La función económica de un encomendero en los orígenes del régimen colonial de Nueva España, 1525-1531", INAH-A, II (1947), pp. 421-62. J. Rey Pastor es autor de un tratado general sobre la tecnología española *La ciencia y la técnica en el descubrimiento de América* (Buenos Aires: Espasa Calpe, 1942). Modesto Bargalló ha escrito un libro sobre *La minería y la metalurgia en la América española durante la época colonial* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1955). El extenso estudio de Mendizábal sobre "La minería y la metalurgia mexicanas, 1520-1943", aparece en MOC, V, pp. 25-72. Robert C. West ha estudiado una zona minera en *The Mining Community in Northern New Spain: The Parral Mining District*, IA, Núm. 30 (1949). El comentario de la minería de Nueva España que hizo Henrie Hawks en 1572, aparece en el libro de Richard Hakluyt, *The Principal Navigations Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation* (8 Vols.; Londres: Every man's Library, Dent, 1926), VI, p. 289.

La formation des grands domaines au Mexique: terre et société aux XVIe-XVIIe siècles, IETM, Vol. LVI (1952), de François Chevalier, durante mucho tiempo será la obra fundamental sobre el origen de la hacienda mexicana. Richard J. Morissey ha estudiado "Colonial Agriculture in New Spain", en AgH, XXXI (1957) pp. 24-29. George W. Hendry ha examinado "The Source Literature of Early Plant Introduction into Spanish America", AgH, VIII (1934), pp. 64-71. James A. Robertson nos ofrece "Some Notes on the Transfer by Spain of Plants and Animals to Its Colonies Overseas", en *Studies in Spanic-American History*, editada por W. W. Pierson, hijo ("James Sprunt Historical Studies", Vol. XIX [Chapel Hill: University of North Carolina, 1927]), pp. 7-21. Toda clase de datos de plantas y animales pueden también ser tomados del estudio de Mariano Cárcer y Disdier sobre alimentos y hábitos alimenticios, *Apuntes para la historia de la transculturación indo-española* (México, D. F.: Instituto de Historia, 1953). Fernando B. Sandoval trata de la producción de *La industria del azúcar en Nueva España* (México, D. F.: Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 1951). Alberto Ruiz y Sandoval escribe sobre *El algodón en México* (México, D. F.: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1884), especialmente en la parte 2: William F. Leggett sobre el índigo y la cochinilla en *Ancient and Medieval Dyes* (Brooklyn, N. Y.: Chemical Publishing Co., 1944). Woodrow Borah ha tratado el problema de la sericultura en *Silk Raising in Colonial Mexico*, IA, Núm. 20 (1943).

La cría de ganado en Mesoamérica, aún necesita de historiadores que le dediquen su atención. "The Peninsular Background of Latin American Cattle Ranching", HAHR, XXXII (1952), pp. 491-515, de Charles J. Bishko, es un texto básico e indispensable. Consultar también a Ramón Carande, "Der Wanderhirt und die Überseeische Ausbreitung Spaniens", *Saeculum*, III (1952), p. 373-87. El libro de Chevalier contiene mucha

información sobre este tema. José Miranda ha estudiado la organización de los grandes ganaderos en "Notas sobre la introducción de la Meseta en la Nueva España", *Revista de historia de Américas*, XVII (1944), pp. 1-26. Las razas de ganado introducidas son estudiadas en el ensayo de Bishko, y en *The Longhorns* (Boston: Little, Brown & Co., 1941) de J. Frank Dobie; los caballos españoles, por Robert M. Denhardt, *The Horse of the Americas* (Norman: University of Oklahoma Press, 1947); por George G. Simpson, en *Horses* (Nueva York: Oxford University Press, 1951); por J. Frank Dobie, en *The Mustangs* (Boston: Little, Brown & Co., 1952). Salvador Ortiz Vidales ha escrito sobre mulas y arrieros, *La arriería en México* (México, D. F.: Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1929). Francisco del Barrio Lorenzot ha recogido las ordenanzas de los gremios de Nueva España en *El trabajo en México durante la época colonial* (Genaro Estrada ed.; México: Dirección de talleres gráficos, 1920). Richard Konetzke estudia las cartas constitucionales de los gremios en "Las ordenanzas de gremios como documentos para la historia social de Hispanoamérica durante la época colonial", *Estudios de historia social de España*, I (1949), pp. 491-524. Un reciente estudio sobre las corporaciones es el de Manuel Carrera Stampa, *Los gremios mexicanos* ("Colección de estudios histórico-económicos mexicanos de la Cámara Nacional de la Industria de Transformación", Vol. I [México: Edición Iberoamericana de Publicaciones, S. A., 1954]). R. S. Smith ha escrito "The Institution of the Consulado in New Spain", HAHR, XXIV (1944), pp. 61-83. Manuel Romero de Terreros y Vicent, en *Las artes industriales en la Nueva España* (México, D. F.: Pedro Robredo, 1923) estudia los productos de los gremios de artesanos.

Mendizábal investiga "Las artes textiles indígenas y la industria textil mexicana", MOC, VI, pp. 257-496. Luis Chávez Orozco ha editado una serie de documentos sobre *El obraje: embrión de la fábrica*, SEN-D, Vol. XI (1936), y los ha interpretado en el capítulo II de su perspicaz *Historia económica y social de México* (México, D. F.: Ediciones Botas, 1938).

La literatura sobre la encomienda es abundante y aumenta a medida que transcurre el tiempo. Sin duda, las principales obras en este campo son las de Silvio Zavala, *La encomienda indiana* (Madrid: Imprenta Helénica, 1935), y la de Lesley Byrd Simpson, *The Encomienda in New Spain* (Berkeley: University of California Press, 1950). Zavala también ha tratado la esclavitud indígena en *New Viewpoints on the Spanish Colonization of America*, capítulos V y VI; y la esclavitud indígena en la colonia, en "Los esclavos indios en Nueva España", HAC, pp. 427-40; y la esclavitud, las encomiendas y la servidumbre obligatoria en Guatemala en *Contribución a la historia de las instituciones coloniales en Guatemala* ("Jornadas", Núm. 36 [México, D. F.: El Colegio de México, 1945]).

Philip W. Powell ha escrito el mejor estudio general de la penetración española en la Gran Chichimeca: *Soldiers, Indians, and Silver: The Northward Advance of New Spain, 1550-1600* (Berkeley: University of California Press, 1952). Richard J. Morissey ha tratado de "The Northward Advance of Cattle Ranching in New Spain, 1550-1600", AgH, XXV (1951), pp. 115-21. Silvio Zavala ha estudiado la frontera norte de la Nueva España en "The Frontiers of Hispanic America", en *The Frontier in Perspective*, editado por Walker D. Wyman y Clifton B. Kroeber (Madison: University of Wisconsin Press, 1957), pp. 35-59; y Richard J. Morissey ha comparado la frontera norte de la Nueva España con la frontera oeste de Estados Unidos, en "The Shaping of Two Frontiers", *Amé-*

ricas, III (1951), pp. 3-6 y 41-42. He subrayado ciertos aspectos de esta periferia norteña en *The Mexican Bajio in the Eighteenth Century*, MARI-P, Núm. 17 (1955), pp. 177-200.

Sobre el comercio español, consultar a Charles Verlinden, "Modalités et méthodes du commerce colonial dans l'Empire espagnol au XVI siècle", *Revista de Indias*, XII (1952), pp. 249-76. A Manuel Carrera Stampa sobre "Las ferias novo-hispanas", HM, II (1953), pp. 319-42. Consultar también a W. Schurz, *The Manila Galleon* (Nueva York: E. P. Dutton, 1939).

Las enfermedades importadas a Nueva España son estudiadas muy satisfactoriamente por Horacio Figueroa Marroquin, *Enfermedades de los conquistadores* (San Salvador: Ministerio de Cultura, 1957). Sherburne F. Cook ha tratado las condiciones de salud, en "The Incidence and Significance of Disease among the Aztecs and Related Tribes", HAHR, XXXVI (1946), pp. 320-35. La obra más perspicaz sobre los orígenes de la sífilis en el Nuevo Mundo, es la de Herbert U. Williams, "The Origin and Antiquity of Syphilis", *Archives of Pathology*, XIII (1932), pp. 779-814 y 931-83. Se han hecho algunas objeciones a las afirmaciones de Williams, pero han sido confirmadas por nuevas evidencias; consultar a Charles Weer Goff, "New Evidence of Pre-Columbian Bone Syphilis in Guatemala", en *The Ruins of Zaculeu, Guatemala*, editado por Richard B. Woodbury y Aubrey S. Trik (Richmond, Va.: William Byrd Press, 1953), pp. 312-19. Consultar también las observaciones sobre la fiebre amarilla y la malaria hechas por Marston Bates, "Man as an Agent in the Spread of Organisms", en *Men's Role in Changing the Face of the Earth*, pp. 788-804.

El contraste entre las sociedades basadas en el cultivo intensivo de la tierra realizado con grandes esfuerzos, y las sociedades que realizan labores agrícolas extensivas con herramientas que ahorran trabajo ha sido reconocido hace mucho tiempo. Consultar, por ejemplo, a Karl A. Wittfogel, "Die Theorie der orientalischen Gesellschaft", *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII (1938), pp. 90-122. W. Frederick Cottrell recientemente ha realizado una muy brillante exposición de este contraste en su *Energy and Society* (Nueva York: McGraw-Hill Book Co., 1955). *Exploitation of Land in Central Mexico in the Sixteenth Century*, IA, Núm. 36 (1956), de Lesley Byrd Simpson, prueba con documentos cómo las ovejas tomaron el lugar de los hombres. El contraste entre el cultivo con arado y el de coa ha sido tratado por Oscar Lewis en su ejemplar estudio de los sistemas agrícolas; *Life in a Mexican Village* (Urbana: University of Illinois Press 1951), capítulo VII. Cottrell ha usado las cifras de Lewis para ejemplificar su propio estudio.

CAPITULO X

Muchos de mis argumentos básicos provienen del texto fundamental *New Spain's Century of Depression*, IA, Núm. 35 (1951), de Woodrow Borah, quien ha interpretado la decadencia de la minería y el descenso de la producción de alimentos como resultado de la despoblación, un argumento ya expresado en su estudio previo: *Silk Raising in Colonial Mexico*. Cook y Simpson han probado con documentos y al detalle el descenso de la población. François Chevalier ha mostrado claramente cómo la aparición de la hacienda responde a la depresión de los mercados y al descenso de las actividades económicas. Silvio Zavala ha escrito un excelente ensayo sobre "Orígenes coloniales del peonaje en México", TE, X

(1944), pp. 711-48. Consultar también el texto de Lesley Byrd Simpson, "Mexico's Forgotten Century", *Pacific Historical Review*, XXII (1953), pp. 113-21.

Frank Tannenbaum ha sido uno de los primeros en realizar un estudio científico social de la hacienda en Mesoamérica, *The Mexican Agrarian Revolution* (Washington, D. C.: Brookings Institution, 1929). Jan Bazant ha ofrecido brillantes comentarios del carácter capitalista de la hacienda en "Feudalismo y capitalismo en la historia económica de México", TE, XVII (1950), pp. 81-98. Sydney W. Mintz y yo hemos estudiado la hacienda como una institución en "Haciendas and Plantations in Middle America and the Antilles", SES, VI (1957), pp. 380-412; el ensayo contiene una bibliografía. Mucho de lo que he escrito aquí sobre la hacienda se basa en este último y en una disertación que hice en el Seminar on Plantation Systems of the New World, en San Juan, Puerto Rico, del 17 al 23 de noviembre de 1957.

Silvio Zavala y José Miranda han escrito una excelente síntesis de la política indígena colonial, "Instituciones Indígenas en la colonia", Alfonso Caso y otros, *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, INI-M, Vol. VI (1954), pp. 29-112. Sobre los esfuerzos españoles del siglo XVI realizados para mantener la cultura prehispánica de los indígenas, consultar los libros de Fray Bernardino de Sahagún, de los que existen muchas ediciones, y a Francis B. Steck y a Robert H. Barlow, *El primer colegio de América: Santa Cruz de Tlaltelolco* (México, D. F.: Centro de Estudios Franciscanos, 1944). Todavía no he encontrado un informe sobre la decadencia de la cultura y la reducción de las complejidades sociales de los indígenas después de la Conquista, tan claro como los comentarios de Paul Kirchhoof en HC, pp. 253-54.

Oliver La Farge nos ha dado una escala cronológica de la decadencia y la reintegración culturales en las tierras montañosas de Guatemala, en "Maya Ethnology: The Sequences of Cultures", en MN, pp. 281-91. Ralph L. Beals ha hecho lo mismo en relación a México, "The History of Acculturation in Mexico", en HAC, pp. 73-82, y también en HC, pp. 225-32. Charles Gibson ha escrito la única síntesis del desarrollo de las comunidades indígenas, "The Transformation of the Indian Community in New Spain, 1500-1810", *Journal of World History*, II (1955), pp. 581-607. Algunos aspectos de este desarrollo son tratados por Luis Chávez Orozco, *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial* (México, D. F.: Instituto Indigenista Interamericano, 1943), y por François Chevalier, "Les municipalités indiennes en Nouvelle Espagne, 1520-1620", *Anuario de historia del derecho español*, XV (1944), pp. 352-68; y por Luis Chávez Orozco *Las cajas de comunidades indígenas de la Nueva España*, SEN-D, Vol. V (1934).

Mi examen de la comunidad indígena obviamente descuida importantes variantes. Estas pueden esclarecerse consultando las obras citadas por Howard C. Cline, "Mexican Community Studies", HAHR, XXXII (1952), pp. 212-42, y por Robert H. Ewald, *Bibliografía comentada sobre antropología social guatemalteca, 1900-1955* (Ciudad de Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1956). Sin embargo, hay también una cierta unidad en las variantes, como Robert Redfield y Sol Tax lo observan en "General Characteristics of Present-Day Mesoamerican Indian Society", HC, pp. 31-39.

Algunos estudios me han sido especialmente útiles en mi trabajo de generalización. Fernando Cámara Barbachano ha estudiado la relación entre la política y la religión en la comunidad indígena, en "Religious and Po-

litical Organization", HC, pp. 142-64, un tema tratado también en un excelente ensayo de Manning Nash, "Political Relations in Guatemala" SES, VII (1958), pp. 65-75. En relación con las fuentes religiosas pre hispánicas, consultar a Fray Toribio de Benavente (Motolinía). *Motolinía' History of the Indian of New Spain*, traducida y editada por F. B. Steck O.F.M. ("Documentary Series", Vol. I [Washington, D. C.: Academy o American Franciscan History, 1951]), I, pp. 106-7. Me parece muy con vincente el análisis de los valores indígenas efectuado por John Gillin en "Ethos and Cultural Aspects of Personality", HC, pp. 193-212. Sol Ta ha estudiado "World View and Social Relations in Guatemala", AA XXXIX (1937), pp. 423-44. Consultar también a Antonio Goubaud Carrera, "Some Aspects of the Character Structure of the Guatemalan Indians", AI, VIII (1948), pp. 95-104. Las características económicas de la comunidad india en Mesoamérica son presentadas con gran claridad en el ensayo de Pedro Carrasco cuando compara "Some Aspects of Peasan Society in Middle America and India", KAS-P, Núm. 16 (1957) pp. 17 27. Consultar también a Sol Tax, *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Economy*, SI-ISA, Vol. XVI (1953).

Los mercados indígenas son analizados en "The Folk Economy of Rural Mexico with Special Reference to Marketing" de George M. Foster en *Journal of Marketing*, XII (1948), pp. 153-62 y por Alejandro Marroquín en dos interesantes ensayos: "Introducción al mercado indígena mexicano" (México: INI, 1955, copia mimeográfica) y "Consideraciones sobre el problema económico de la región tzeltal-tzotzil", AI, XVI (1956), pp. 191-203. Todos los investigadores interesados en Mesoamérica desearán leer el texto de Bronislaw Malinowski y Julio de la Fuente, *La economía de un sistema de mercados en México* ("Acta Anthropológica", época 2, Vol. I, Núm. 2 [México, D. F., 1957]).

La idea de "riesgos vitales" como un concepto explicativo puede hallarse en uno de mis ensayos, "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", SWJA, XIII (1957), pp. 1-18. Este ensayo es una consecuencia de otro que considera a la comunidad indígena como un tipo socio-cultural "Types of Latin American Peasantry", AA, LVII (1955), pp. 452-71.

CAPITULO XI

C. E. Marshall ha investigado "The Birth of the Mestizo in New Spain", HAHR, XIX (1939), pp. 161-84. Nicolás León describe la posición social del mestizo durante el período colonial en *Las castas del México Colonial o Nueva España* (México, D. F.: Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1924).

Los prejuicios raciales son una cosa, y los prejuicios sociales otra. Sobre este punto consultar la magnífica obra de Eric Williams *Capitalism and Slavery* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944); también a Oliver Cromwell Cox, *Caste, Class and Race* (Garden City: Doubleday & Co., 1948). Frank Tannenbaum ha escrito sobre la esclavitud y los prejuicios raciales en Mesoamérica, *Slave and Citizen: The Negro in the Americas* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1947). Sobre semejanzas legales de la esclavitud en América Latina y las colonias norteamericanas, consultar a Wilbert E. Moore, "Slave Law and the Social Structure", JNH, XXVI (1941), pp. 188-90.

El dinamismo político y social del mestizo fue reconocido claramente por el sociólogo mexicano Andrés Molina Enríquez en su trascendental li-

bro *Los grandes problemas nacionales* (México, D. F.: Imprenta de A. Carranza e Hijos, 1909). He seguido algunos de sus principios en mi ensayo "La formación de la nación", CS, IV (1953), pp. 50-62, 98-111 y 146-71, así como en *The Mexican Bajío in the 18th Century*. Eusebio Dávalos Hurtado en "La morfología social de Nueva España, móvil de su independencia", EAMG, pp. 593-603, ha adoptado un punto de vista similar.

Varias categorías sociales y culturales han sido propuestas por los antropólogos para el estudio de los grupos sociales mestizos. John Gillin ha calificado la "cultura moderna latinoamericana" como sinónimo de "cultura mestiza" o "cultura ladina" en "Mestizo América" en *Most of the World*, editado por Ralph Linton (Nueva York: Columbia University Press, 1949), pp. 156-211, y en "Modern Latin American Culture", *Social Forces*, XXV (1947), pp. 243-48. William Davidson ha estudiado los componentes mestizos rurales en "Rural Latin American Culture", en la misma publicación, pp. 249-52. Charles Wagley y Marvin Harris han usado los términos "campesino", "trabajador de plantación", "pueblo", "clase media metropolitana", "proletariado urbano", para analizar detalladamente el fenómeno en "A Typology of Latin American Subcultures", AA, LVII (1955), pp. 428-51. Yo me referí a lo mestizo rural denominándolo "comunidad campesina abierta", en "Types of Latin American Peasantry", AA, LVII (1955), pp. 452-71. Un penetrante estudio de los cambios ocurridos es el de Richard N. Adams, "Cultural components of Central America", AA, LVIII (1956), pp. 881-907. También ha contribuido con un detallado estudio de la cultura mestiza en Guatemala: *Cultural Surveys of Panama-Nicaragua-Guatemala-El Salvador-Honduras* (Washington, D. C.: Pan American Sanitary Bureau, 1957).

He subrayado el peligro de comparar el ascenso social del mestizo con el de las clases medias europeas dentro de la incipiente revolución industrial. Los problemas planteados por el fenómeno de la clase media en varias partes de América Latina son descritos y analizados por Theo Crevenna (ed.), *Materiales para el estudio de la clase media en la América Latina* (6 Vols.; Washington, D. C.: Social Science Office, Unión Panamericana, 1950-51). Ralph L. Beals ha ofrecido una interesante síntesis de estas y otras materias pertinentes en "Social Stratification in Latin America", *American Journal of Sociology*, LVIII (1953), pp. 327-39. Hace uso del término "clase media", pero ha luchado valientemente contra las implicaciones indeseables. John Gillin ha empleado el término "masa media" en "Cultura emergente", *Integración social en Guatemala*, editado por Jorge Luis Arriola (Ciudad de Guatemala: Seminario de integración social guatemalteca, 1956), pp. 435-57, en lo que ha sido imitado por Manning Nash, "The Multiple Society in Economic Development: Mexico and Guatemala", AA, LIX (1957), pp. 825-33. Sobre los problemas del desarrollo histórico, consultar a Miguel O. de Mendizábal, MOC, II, pp. 359-71; a Angel Palerm, "Notas sobre la clase media en México", CS, III (1952), pp. 18-27 y 129-35; a Nathan L. Whetten, "The Rise of a Middle Class in Mexico", Theo Crevenna (ed.), *Materiales para el estudio de la clase media en la América Latina*, II (1950); pp. 1-29. *La estructura social y cultural de México* (México, D. F. Fondo de Cultura Económica, 1951) de José E. Iturriaga, proporciona excelentes datos cuantitativos sobre el desarrollo de las clases sociales en México; ver pp. 24-89.

He fundamentado muchos de mis comentarios sobre el carácter mestizo en una creciente literatura de Mesoamérica que se esfuerza en definir la "esencia" del carácter nacional mexicano. Esta literatura es analizada por

Gordon W. Hewes en "Mexican in Search of the 'Mexican': Notes on Mexican National Character Studies", *American Journal of Economics and Sociology*, XIII (1954), pp. 219-23, y por José E. Iturriaga en *La estructura social y cultural de México*, pp. 225-44. El primer trabajo en este terreno es el de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y de la cultura en México* (México, D. F.: Pedro Robredo, 1938), y el más profundo es sin duda el de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (México, D. F.: Ediciones Cuadernos Americanos, 1950). "Ethos and Cultural Aspects of Personality", en HC, pp. 193-212, de John Gillin, y el estimulante texto de Melvin Tumin, "Culture, Genuine and Spurious: A Re-Evaluation", ASR, X (1945), pp. 199-207, me han ofrecido equivalentes guatemaltecos. *La vida familiar del mexicano* ("México y lo Mexicano", Núm. 20 [México: Antigua Librería Robredo, 1955]) de María Elvira Bermúdez es una prometedora evidencia del creciente interés por los estudios sobre la familia, y "Psychotherapy in México", *Progress in Psychotherapy* (Nueva York: Grune & Stratton, 1957), pp. 216-23, de Emanuel K. Schwartz ofrece un panorama de la creciente literatura psiquiátrica sobre México. Para un profundo estudio de la conducta política mestiza, consultar a Richard M. More, "Tward a Theory of Spanish American Government", *Journal of the History of Ideas*, XV (1954), pp. 71-93, y las estimulantes observaciones de Rodolfo Usigli, en "Rostros y máscaras", *México: realización y esperanza* (México, D. F.: Editorial Superación, 1952), pp. 47-55, sobre el político como el mexicano 'real'.

Rural Mexico de Nathan Whetten continúa siendo el estudio más perspicaz sobre la reforma agraria en México. Sanford Mosk ha examinado *The Industrial Revolution in Mexico* (Berkeley: University of California Press, 1950). Luis Yáñez Pérez trata de la industrialización agrícola en su interesante texto: *Mecanización de la agricultura mexicana* (México, D. F.: Instituto Mexicano de Investigaciones Económicas, 1957). Sanford Mosk también ha escrito "The Coffe Economy of Guatemala, 1850-1918", *Interamerican Economic Affairs*, IX (1955), pp. 6-20, y "Indigenous Economy in Latin America", *Interamerican Economic Affairs*, VIII (1954), pp. 3-25. Charles M. Wilson ha trazado la historia del comercio del plátano y de la United Fruit Company, en *Empire in Green and Gold* (Nueva York: Henry Holt, 1947). Leo Suslow ha investigado los *Aspects of Social Reform in Guatemala, 1944-49* (Latin American Seminar Report 1 [Hamilton: Colgate University Area Studies, 1949, copia mimeográfica]); y *A Study in Government: Guatemala*, MARI-P 21, (1954), de K. H. Silvert trata del desarrollo posterior. Nathan Whetten ha estudiado los aspectos de la revolucionaria reforma agraria en "Land Reform in a Modern World", *Rural Sociology*, XIX (1954), pp. 329-36. Entre los discutidos estudios sobre la revolución y la contrarrevolución en Guatemala, prefiero citar el de Philip B. Taylor, "The Guatemalan Affair: A Critique of United States Foreign Policy", *American Political Science Review*, L (1956), pp. 787-806, y "Ambiguities in Guatemala" por John Gillin y K. H. Silvert en *Foreign Affairs*, XXXIV (1956), pp. 469-82.

Las concomitantes sociales y culturales de este desarrollo económico y político en México, son inteligentemente tratadas por José E. Iturriaga en *La estructura social y cultural de México*. Recientemente, Oscar Lewis nos ha ofrecido el texto "México desde 1940", *Investigación Económica*, XVIII (1958), pp 185-256. En relación con Guatemala existe una serie de ensayos de diversos autores editado por Jorge Luis Arriola, *Integración social en Guatemala* (Guatemala: Seminario de integración social guatemalteca, 1956) y *Sociología Guatemalteca* (Guatemala: Editorial

Universitaria, 1950) de Jorge del Valle Matheu. *Los grandes momentos del indigenismo en México* (México, D. F.: El Colegio de México, 1950) de Luis Villoro, es una interesante historia del indianismo escrita por un filósofo; la ideología del indianismo es examinada críticamente por Beate Salz en "Indianismo", *Social Research*, XI (1944), pp. 441-69. Julio de la Fuente ha descrito la expansión de la cultura "pocha" en su muy interesante *Cambios socioculturales en México* ("Acta Anthropológica", Vol. III, Núm. 4 [México, D. F., 1948]), tema del que ya en 1940, trata también Oscar Lewis, en un ensayo sobre México. Un intento de generalizar el curso de este desarrollo es el de Manning Nash, "The Multiple Society in Economic Development: Mexico and Guatemala", AA, LXIX (1957), pp. 825-33, y mis "Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico", AA, LVIII (1956), pp. 1065-78. Un excelente estudio sobre las características e implicaciones de la sociedad de masas es el de Melvin M. Tumin, "Some Unapplauded Consequences of Social Mobility in a Mass Society", *Social Forces*, XXXVI (1957), pp. 32-37.

La literatura sobre la adaptación cultural del indígena a los patrones mestizos es enorme; mucho de lo que se ha escrito es excelente. Sin embargo, aquí sólo citaré lo que he considerado especialmente provechoso. Entre los textos que tratan de México, deseo mencionar el de Wilbert E. Moore, *Industrialization and Labor* (Ithaca: Cornell University Press, 1951), especialmente para el estudio de los datos sobre Atlixco proporcionados por Ricardo Pozas, *Tarascan Folk Religion: An Analysis of Economic, Social, and Religious Interactions*, MARI-P, Núm. 17 (1952), de Pedro Carrasco; y "A Tarascan Cacicazgo: Structure and Function", en *Systems of Political Control and Bureaucracy in Human Societies* (Actas de la reunión de primavera de 1958, de la American Ethnological Society, Seattle, 1958), pp. 23-29, de Paul W. Friedrich. De los estudios que tratan sobre Guatemala, me parece especialmente útil el de Richard Adams, *Cultural Survey*, y el volumen editado por él mismo, *Political Changes in Guatemalan Indian Communities*, MARI-P, Núm. 24 (1957), así como el de Manning Nash, *Machine Age Maya: The Industrialization of a Guatemalan Community*, AAA-M Núm. 87 (1958). Entre los textos que ofrecen magníficas ideas para futuras investigaciones antropológicas elegiría el de Oscar Lewis "Urbanization without Breakdown: A Case Study", *Scientific Monthly*, LXXV (1952), 31-41, que sigue los pasos de un grupo de familias que se cambian del pueblo rural de Tepoztlán a la Ciudad de México.

Nº 173

Imprenta Madero, S. A.
Avena 102, México 13, D. F.
25-III-1979
Edición de 2 000 ejemplares
más sobrantes para reposición

ENSAYO

Georg Lukács, *Significación actual del realismo crítico*
Enrique González Pedrero, *El gran viraje**
Fernando Benítez, *Los primeros mexicanos*
Gastón García Cantú, *Utopías mexicanas**
Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*
Marta Traba, *Los cuatro monstruos cardinales**
Georg Lukács, *La novela histórica*
Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo**
El oficio de escritor [Entrevistas con grandes escritores]
George Steiner, *Tolstoi o Dostoievski*
Sebastián Salazar Bondy, *Lima la horrible*
• Fernando Benítez, *Los indios de México, I*
• Fernando Benítez, *Los indios de México, II*
• Fernando Benítez, *Los indios de México, III*
• Fernando Benítez, *Los indios de México, IV*
Carlos Monsiváis, *Días de guardar*
Paul Westheim, *La calavera*
• Paul Klee, *Diarios*
• Paul Westheim, *Arte antiguo de México*
• Paul Westheim, *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*
• Paul Westheim, *Obras maestras del México antiguo*
Harry Slochower, *Ideología y literatura*
Daniel Cosío Villegas, *Labor periodística*
Paul Westheim, *Mundo y vida de grandes artistas*
Octavio Paz, *Apariencia desnuda. La obra de Marcel Duchamp*
Carlos Nelson Coutinho, *El estructuralismo y la miseria de la razón*
Maxime Rodinson, *Mahoma*
John Cage, *Del lunes en un año*
• Luis Cardoza y Aragón, *Pintura contemporánea de México*
Arte total. [*Selección de textos de la revista OPUS Internacional.*] Presentación de Jean-Clarence Lambert
Juan García Ponce, *Teología y pornografía. Pierre Klossowski en su obra: una descripción*
Eric Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*
Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*
Paul Nizan, *Por una nueva cultura* [Serie Claves]
Jan Kott, *El manjar de los dioses* [Serie Claves]
Charles Olson, *Llámenme Ismael* [Serie Claves]
Carlos Monsiváis, *Amor perdido*

Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Kafka. Por una literatura menor* [Serie Claves]
Nelson Reed, *La guerra de castas de Yucatán*
Jorge Aguilar Mora, *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz* [Serie Claves]
Robert A. Rosenstone, *John Reed. Un revolucionario romántico* [Serie Claves]
Evodio Escalante, *José Revueltas. Una literatura del "lado moridor"* [Serie Claves]

NOVELA Y RELATO

Malcolm Lowry, *Bajo el volcán*
Alexander Solzhenitsin, *Un día de Iván Denisovich*
Albert Maltz, *Un hombre en el camino**
Isaac Babel, *Caballería Roja*
Daniel Sueiro, *Estos son tus hermanos**
Gabriel García Márquez, *El coronel no tiene quien le escriba*
Gabriel García Márquez, *La mala hora*
Rosario Castellanos, *Los convidados de agosto*
José Lezama Lima, *Paradiso*
Tibor Déry, *El ajuste de cuentas*
Kazimiers Brandys, *Madre de reyes*
Malcolm Lowry, *Por el canal de Panamá*
Jacques Stéphen Alexis, *En un abrir y cerrar de ojos*
Mario Benedetti, *Gracias por el fuego*
Juan García Ponce, *El nombre olvidado**
Juan García Ponce, *La noche*
Juan Vicente Melo, *La obediencia nocturna*
José Emilio Pacheco, *El viento distante*
Salvador Elizondo, *Narda o el verano*
Elena Poniatowska, *Hasta no verte Jesús mío*
Juan Manuel Torres, *Didascalias*
Kôbô Abe, *La mujer de la arena*
José Revueltas, *Dormir en tierra*
Sergio Pitol, *El tañido de una flauta*
José Luis González, *La galería*
José Revueltas, *Los días terrenales*
José Revueltas, *El apando*
Edouard Glissant, *El Lagarto*
Carlos Fuentes, *Aura*
José Revueltas, *Material de los sueños*
Pierre Klossowski, *La revocación del Edicto de Nantes*
José Martín-Artajo, *Fiesta a oscuras* [Serie Claves]
Pierre Klossowski, *La vocación suspendida*

Pierre Klossowski, *Roberte esta noche*
Raymond Queneau, *Las flores azules* [Serie Claves]
José Lezama Lima, *Oppiano Licario* [Serie Claves]
Jaroslaw Iwaskiewicz, *Madre Juana de los Ángeles*
Ambrosio Fornet, *Antología del cuento cubano contemporáneo*
Elena Poniatowska, *Querido Diego, te abraza Quiela*
Samuel Walter Medina, *Sastrerías* [Serie Claves]
Agustín Ramos, *Al cielo por asalto* [Serie Claves]

POESÍA

Agustí Bartra, *La luz en el yunque**
• Darío Puccini, *Romancero de la resistencia española*
Aimé Césaire, *Cuaderno de un retorno al país natal*
William Carlos Williams, *Veinte poemas*
José Carlos Becerra, *El otoño recorre las islas*
William Blake, *Visiones*
José Luis González / Mónica Mansour, *Poesía negra de América*
W. B. Yeats, *Símbolos*
Lewis Carroll / Ulalume González de León, *El riesgo del placer*
José Lezama Lima, *Fragmentos a su imán*

TESTIMONIO

Evgueni Evtushenko, *Autobiografía precoz*
Fernando Benítez, *Viaje a la Tarahumara**
Elena Poniatowska, *Palabras cruzadas**
Fernando Benítez, *La última trinchera**
David Rubinowicz, *Diario de un niño judío**
Luis Suárez, *Confesiones de Diego Rivera**
Fernando Benítez, *Los hongos alucinantes* [en Serie popular Era]
Julio Scherer García, *La piel y la entraña (Siqueiros)**
Manuel Amblard, *Muerte después de Reyes**
Fernando Benítez, *En la tierra mágica del peyote* [en Serie popular Era]
Alvah Bessie, *Hombres en guerra*
Méri Franco-Lao, *¡Basta! Canciones de testimonio y rebeldía de América Latina*
Luis González de Alba, *Los días y los años*
Elena Poniatowska, *La noche de Tlatelolco*
Marcelle Auclair, *Vida y muerte de García Lorca*

Pietro Nenni, *La guerra de España*
José Luis Alcázar, *Ñacahuasu. La guerrilla del Che en Bolivia*
Robert Taber, *La guerra de la pulga*
Luigi Longo, *Las brigadas internacionales en España*
Alberto E. Fernández, *La España de los maquis*

* Agotado
• Serie mayor